شرح غرر الفرائد

(شرح منظومهٔ حکمت)

حاج ملاّ هادی سبزواری

مقصد سوم

فی الالهیات بالمعنی الأخص

باهتمام

مهدی محقق

تهران ۱۳۷۸

بسم الله الرحمن الرحيم

یادبود

سی‌امین سال تاسیس

موسسهٔ مطالعات اسلامی

دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

۱۴ دیماه ۱۳۴۷ ـ ۴ ژانویه ۱۹۶۹

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

دانشگاه مک‌گیل
مونترآل ـ کانادا

دانشگاه تهران
تهران ـ ایران

شرح غرر الفرائد

(شرح منظومهٔ حکمت)

حاج ملا هادی سبزواری

مقصد سوم

فی الالهیات بالمعنی الأخص

باهتمام

مهدی محقق

۱۳۷

سلسلهٔ دانش ایرانی

۴۶

متون و مقالات تحقیقی و ترجمه

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل

خیابان انقلاب، شماره ۱۰۷۶، تلفن ۶۷۲۱۳۳۲ ـ ۶۷۰۷۲۱۳، دورنگار ۸۰۰۲۳۶۹

صندوق پستی ۱۳۳ ـ ۱۳۱۴۵، تهران

تعداد ۳۰۰۰ نسخه از چاپ دوم کتاب **شرح غررالفرائد** حاج ملّا هادی سبزواری

بخش الهیات بالمعنی الاخصّ با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی

باهتمام دکتر مهدی محقق در سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ گردید

شابک ۵ ـ ۱۲ ـ ۵۵۵۲ ـ ۹۶۴

بها ۲۲۰۰ تومان

تهران ۱۳۷۸

انتشارات

مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی*

زیر نظر

مهدی محقق

۱ ـ ***شرح غرر الفرائد*** معروف به شرح منظومهٔ حکمت، حاج ملّا هادی سبزواری، بخش امور عامّه و جوهر و عرض، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق. (چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰، چاپ سوم دانشگاه تهران ۱۳۶۹).۱

۲ ـ ***مجموعهٔ سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی*** (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).۴

۳ ـ ***تعلیقه بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری***، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقّق و مقدّمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اوّل، چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷).۲

۴ ـ ***مرموزات اسدی در مزمورات داودی***، نجم الدّین رازی، به اهتمام دکتر محمّد رضا شفیعی کدکنی و مقدّمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲).۶

۵ ـ ***فیلسوف ری محمّد بن زکریای رازی***، دکتر مهدی محقّق، به پیوست سه

---

* ـ شماره‌های آخر عناوین کتاب‌ها بصورت معمولی نشانهٔ «سلسلهٔ دانش ایرانی» و میان دو کمانه نشانهٔ «مجموعهٔ تاریخ علوم در اسلام» و میان دو قلاب نشانهٔ «مجموعهٔ اندیشهٔ اسلامی» است.

مقدّمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ سوّم نشر نی ۱۳۶۹، چاپ چهارم انجمن آثار و مفاخر ایران ۱۳۷۷).۱۴

۶ـ ***منطق و مباحث الفاظ***، مجموعۀ رسائل و مقالات دربارۀ منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۳، چاپ دوم دانشگاه تهران، ۱۳۷۰).۸

۷ـ ***افلاطون فی الاسلام***، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی و دیگران و تحقیق دربارۀ آنها، به اهتمام دکتر عبدالرّحمن بدوی(چاپ شده ۱۳۵۳).۱۳

۸ـ ***انوار جلیّه***، ملّا عبداللّه زنوزی. به اهتمام سیّد جلال الدّین آشتیانی، با مقدّمۀ انگلیسی از دکتر سیّد حسین نصر(چاپ شده ۱۳۵۴).۱۸

۹ـ ***بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی***، از دکتر مهدی محقّق، با مقدّمۀ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان اس و ترجمۀ آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵، چاپ دوّم شرکت انتشار ۱۳۶۳).۱۷

۱۰ـ ***جاویدان خرد***، ابن مسکویه، ترجمۀ تقی الدّین محمّد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدّمه بزبان فرانسه از پروفسور محمّد ارکون و ترجمۀ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵).۱۶

۱۱ـکتاب القبسات، میرداماد، بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصۀ افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و دکتر ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو با مقدّمۀ انگلیسی (جلد اول، متن چاپ شده ۱۳۵۶، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷).۷

۱۲ـ ***ترجمۀ انگلیسی شرح غررالفرائد*** معروف به شرح منظومۀ حکمت، قسمت امور عامّه و جوهر و عرض، به وسیلۀ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق با مقدّمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶، چاپ دوم مرکز نشر دانشگاهی تهران ۱۳۶۲، چاپ سوّم دانشگاه تهران ۱۳۶۹).۱۰

۱۳ـ***جشن‌نامه کربن***، مجموعۀ رسائل و مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سیّد حسین نصر(چاپ شده ۱۳۵۶).۹

۱۴ـ ***دیوان ناصر خسرو*** (جلد اوّل، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۷، چاپهای سوّم و چهارم و پنجم دانشگاه تهران. ۱۳۵۶ و ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰).۲۱

۱۵ـ ***دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی*** شارح گلشن راز، به اهتمام دکتر برات زنجاتی با مقدّمهٔ انگلیسی از نوش‌آفرین انصاری (محقّق) (چاپ شده ۱۳۵۷).۲۰

۱۶ـ ***الامد علی الأبد***، ابوالحسن عامری نیشابوری، به اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدّمه آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷).۲۸

۱۷ـ ***الدّرة الفاخرة***، عبدالرّحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلّف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیّه، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدّمهٔ انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸).۱۹

۱۸ـ ***شرح فصوص الحکمة***، منسوب به ابونصر فارابی، از محمّد تقی استرآبادی، به اهتمام محمّدتقی دانش پژوه، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جرو سلیمان پینس و ترجمهٔ آن دو مقاله از دکتر سیّد ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸).۲۲

۱۹ـ ***کاشف الاسرار***، نورالدّین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدّمه به زبان فرانسه به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸، چاپ دوم پاریس ۱۳۶۴).۵

۲۰ـ ***رباب نامه***، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدّین رومی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدّمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم ۱۳۷۷).۲۳

۲۱ـ ***تلخیص المحصّل***، خواجه نصیرالدّین طوسی، بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام استاد شیخ عبداللّه نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹).۲۴

۲۲ـ ***نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص*** (شرح فصوص الحکم محیی الدّین ابن عربی)، رکن الدّین شیرازی، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، به

پیوست مقاله‌ای از استاد جلال الدّین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹).۲۵

۲۳ـ **بنیاد حکمت سبزواری**، پروفسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری، ترجمهٔ دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، با مقدّمه‌ای از دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۸).۲۹

۲۴ـ **شرح بیست و پنج مقدّمهٔ *ابن میمون***، ابوعبدالله محمّدبن ابی بکر تبریزی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و ترجمهٔ فارسی از دکتر سیّد جعفر سجّادی و ترجمهٔ انگلیسی بیست و پنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰).۲۶

۲۵ـ ***الشّامل فی اصول الدّین***، امام الحرمین جوینی، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدّمهٔ آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰).۲۷

۲۶ـ ***جام جهان نمای***، ترجمهٔ فارسی کتاب التّحصیل بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی و محمّد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲).۱۵

۲۷ـ ***معالم الدّین و ملاذ المجتهدین*** معروف به معالم الاصول، شیخ حسن بن شیخ زین الدّین شهید ثانی، با مقدّمهٔ فارسی و ترجمهٔ چهل حدیث در فضیلت علم و تکریم علما، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۲، چاپ دوم مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ شده ۱۳۶۴). ۳۰

۲۸ـ ***اندیشه‌های کلامی شیخ مفید***، مارتین مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیلهٔ استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۷۲).۳۵

۲۹ـ ***المبدأ و المعاد***، شیخ الرّئیس ابوعلی ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳).۳۶

۳۰ـ ***یادنامه ادیب نیشابوری***، مشتمل بر زندگانی استاد و مجموعهٔ مقالات در مباحث علمی و ادبی، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۵).۳۳

۳۱ـ ***شرح الالهیّات من کتاب الشّفاء***، ملّا مهدی نراقی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق با مقدّمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم از حسن نراقی (چاپ شده ۱۳۶۵).۳۴

۳۲ـ ***الباب الحادی عشر***، العلّامة الحلّی، مع شرحیه : النّافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مقداد بن عبدالله السیّوری. مفتاح الباب، ابوالفتح بن مخدوم الحسینی العربشاهی، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۵، چاپ دوم و سوم آستان قدس رضوی مشهد ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰).۳۸

۳۳ـ ***دانشنامه در علم پزشکی***، حکیم میسری (کهن‌ترین مجموعه در علم پزشکی به شعر فارسی)، باهتمام دکتر برات زنجانی و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۶).(۲)

۳۴ـ ***دو فرس نامهٔ منثور و منظوم***، (دو متن فارسی مشتمل بر شناخت انواع نژاد و پرورش و بیماریها و روش درمان اسب)، باهتمام علی سلطانی گرد فرامرزی و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۶).(۳)

۳۵ـ ***مفتاح الطّب و منهاج الطّلاب***، ابوالفرج علیّ بن الحسین بن هندو (کلید دانش پزشکی و برنامهٔ دانشجویان آن)، باهتمام دکتر مهدی محقّق و استاد محمّدتقی دانش پژوه، و تلخیص و ترجمهٔ فارسی و انگلیسی و فهرست اصطلاحات پزشکی از دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸).(۱)

۳۶ـ ***آثار و أحیاء***، رشیدالدّین فضل الله همدانی (متن فارسی دربارهٔ فن کشاورزی) باهتمام دکتر منوچهر ستوده و استاد ایرج افشار و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸).(۴)

۳۷ـ ***دومین بیست گفتار در مباحث ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم اسلامی***، به انضمام «حدیث نعمت خدا» مشتمل بر زندگی نامه و کتاب نامه، از دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۹). ۴۰

۳۸ـ ***اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات***، محمّدبن محمّدبن نعمان ملقّب به شیخ مفید، بانضمام شرح احوال و آثار شیخ و مقدّمهٔ انگلیسی دکتر مارتین مکدرموت، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۷۲).۴۱

۳۹ـ **دیوان محمد شیرین مغربی**، بتصحیح و اهتمام دکتر لئونارد لوئیزان و مقدّمه پروفسور انماری شیمل و ترجمهٔ فارسی آن از داود حاتمی (چاپ شده ۱۳۷۲ چاپ دوم ۱۳۷۷). ۴۳

۴۰ـ ***الشّکوک علی جالینوس*** محمّد بن زکریای رازی، با مقدّمهٔ فارسی و

عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۲). [۱]

۴۱ـ ***بیان الحق بضمان الصدق (العلم الالهی)***، ابوالعبّاس فضل بن محمّد الّلوکری، با مقدّمهٔ عربی، به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۳). [۲]

۴۲ـ ***الأسؤلة و الاجوبة***، پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا، به انضمامِ پاسخ‌های مجدّدِ ابوریحان و دفاعِ ابوسعید فقیه معصومی از ابن سینا، به اهتمامِ دکتر مهدی محقّق و دکتر سیّد حسین نصر، (چاپ شده کوالالامپور ۱۳۷۴). [۳]

۴۳ـ ***درآمدی بر جهان شناسیِ اسلامی***، دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس، ترجمهٔ فارسی از محمّد حسین ساکت و حسن میانداری و منصوره کاویانی (شیوا) و محمّدرضا جوزی، با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرحِ حالِ نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۴]

۴۴ـ ***جراحی و ابزارهای آن***، ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی، ترجمهٔ فارسیِ بخشِ سی‌امِ کتاب ***التّصریف لمن عجز عن التّألیف***، به اهتمامِ استاد احمد آرام و دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۵]

۴۵ـ ***اسلام و دنیویگری (سکولاریسم)***، دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس، ترجمهٔ فارسی از احمد آرام با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۶]

۴۶ـ ***مراتب و درجات وجود دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس***، ترجمهٔ فارسی از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۷]

۴۷ـ ***طبّ الفقراء و المساکین***، ابن جزّار قیروانی، باهتمام دکتر وجیهه کاظم آل طعمه، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۸]

۴۸ـ ***چهارمین بیست گفتار در مباحث علمی و ادبی و فلسفی و کلامی***، دکتر مهدی محقّق، بانضمام کارنامهٔ علمی نویسنده در نمودار زمانی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۹]

۴۹ـ ***کتاب المناهج فی المنطق***، صائن الدّین ابن ترکهٔ اصفهانی، با مقدّمهٔ فارسی و عربی، باهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۰]

۵۰ـ ***شرح کتاب القبسات میرداماد***، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به میر سیّد احمد علوی، باهتمام حامد ناجی اصفهانی، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۶).[۱۱]

۵۱ـ کتاب ***تقویم الایمان***، محمّد باقر الحسینی معروف به میرداماد، و شرح آن موسوم به ***کشف الحقائق*** از میر سیّد احمد علوی، و ***تعلیقات*** آن از ملّا علی نوری، باهتمام علی اوجبی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۲]

۵۲ـ کتاب ***الإصلاح***، ابو حاتم احمد بن حمدان الرّازی، باهتمام دکتر حسن مینوچهر و دکتر مهدی محقق، با مقدّمهٔ انگلیسی از دکتر شین نوموتو و ترجمهٔ فارسی آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۲

۵۳ـ کتاب ***حدوث العالم***، افضل الدّین عمر بن علی بن غیلان بانضمام ***الحکومة فی حجج المثبتین للماضی مبداء زمانیا***، الشّیخ الرّئیس ابو علی بن سینا و مناظره میان فخرالدّین رازی و فرید الدّین غیلانی، با مقدّمه به زبان فرانسه از پروفسور ژان میشو، باهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۳

۵۴ـ ***الدّراسة التّحلیلیّة لکتاب الطّبّ الرّوحانی لمحمّد بن زکریّا الرّازی***، به زبان عربی و فارسی و انگلیسی، با متن چاپی و خطّی، باهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۴

۵۵ـ ***هزار و پانصد یادداشت*** در مباحث لغوی و ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم، گردآورنده دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۵

۵۶ـ **شرح *غررالفرائد* معروف به شرح منظومهٔ حکمت، حاج ملّا هادی سبزواری**، بخش ***الهیّات بالمعنی الأخصّ***، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۶

سرآغاز

ای نام تو بهترین سرآغاز　　　بی‌نام تو نامه کی کنم باز

شکر و سپاس خداوند بزرگ را که اکنون که سی سال از انتشار نخستین شماره از «سلسلهٔ دانش ایرانی» یعنی **شرح منظومهٔ حکمت** سبزواری (مقصد اوّل: امور عامّه، مقصد دوم: جوهر و عرض) و ده سال از نشر جلد دوم (مقصد سوم: الهیّات به معنی اخصّ) می‌گذرد علی‌رغم دشمنی و تشنیع سپاه جهل نسبت به این حرکت علمی، ما موفّق شدیم که این جریان را ادامه دهیم. همچنانکه مکتب علمی سبزواری را با نشر **شرح منظومهٔ** سبزواری و ترجمهٔ انگلیسی آن و **تعلیقهٔ آشتیانی** بر آن و **بنیاد حکمت سبزواری** به جهان دانش معرفّی کردیم مکتب میرداماد را با نشر کتاب **قبسات** و مقدّمه‌های انگلیسی و فارسی آن و **تقویم الایمان** او و **کشف الحقائق** و **شرح قبسات** از شاگرد توانای او میر سیّد احمد علوی به اهل علم عرضه داشتیم. آثار ناشناخته‌ای از بزرگان علم و دانش ایران را همچون **بیان الحق** ابوالعبّاس لوکری و **المناهج فی المنطق** صائن الدّین ابن ترکهٔ اصفهانی و **حدوث العالم** فرید الدّین غیلانی را به تاریخ اندیشه و تفکّر این مرز و بوم افزودیم. در مبانی علم توحید و کلام **شرح باب حادی عشر** علّامهٔ حلّی و **اوائل المقالات** شیخ مفید و **تلخیص المحصّل** خواجه نصیرالدّین طوسی را به شیعیان اهل بیت عصمت و طهارت تقدیم داشتیم. به دوستداران زبان فارسی و اهل بینش و عرفان **کاشف الاسرار** نورالدّین اسفراینی و **رباب نامه** سلطان ولد فرزند مولانا و **دیوان محمّد شیرین مغربی** را هدیه کردیم. ترجمهٔ **التّصریف** زهراوی ما تصوّر باطل اینکه پزشکی و جرّاحی از ابتکارات غرب بوده و ما ریزه خوار سفرهٔ علمی آنان بوده‌ایم

از سر دانشجویان عزیز کشورمان زدود، و **شرح الهیّات شفای ملّا مهدی نراقی** و **الشّکوک علی جالینوس** رازی ما خیال محال غربیان را مبنی بر اینکه مسلمانان نبوغ علمی نداشته‌اند ابن سینا بازنوشتی‌ازارسطو و رازی رونوشتی‌ازجالینوس‌بوده است از صفحات تاریخ فلسفه و پزشکی محو کرد.

این جای بسی سپاس از درگاه خداوند است که در دورانی که پاداش اهل علم جای خود را به پادافراه داده، و کوشش‌های علمی که می‌باید موجب ترفیع مقام دانشمندان شود سبب تنزّل مرتبت آنان گردیده، و مدرّسان عالم به کنج انزوا پناه برده و جای آنان را مهوّسان عامی گرفته‌اند که «تصدّر للتّدریس کلّ مهوّس»، ما موفّق گشتیم حدود شصت مجلّد از نفیس‌ترین و باارزش‌ترین آثار بزرگان و مفاخر این سرزمین را زنده و احیاء کنیم همان بزرگانی که در دوران زندگی خود از دست جَهَله روزگار به گوشه‌های عزلت و گمنامی پناه می‌بردند که به قول سعدالدّین تفتازانی: «أشفت شموس الفضل علی الافول و استوطن الأفاضل زوایا الخمول» و فقط گاه گاه ناله‌ها و شکایت آنان در مقدّمه‌های آثارشان نمودار می‌گردید همچون ملّاصدرا که در آغاز اسفار خود می‌گوید: آنان که در دریای جهل و حماقت بیشتر فرو رفته‌اند در زمان ما عالم‌تر و فاضل‌تر محسوب می‌شوند، و یا ملّا مهدی نراقی که در آغاز شرح خود بر الهیّات شفای ابن سینا می‌گوید: خانه‌های علم خالی و خراب، و آثار و نشانه‌های آن کهنه و مندرس گردیده است، و بالاخره حاج ملّا هادی سبزواری که در آغاز شرح منظومه می‌گوید که خشکسالی حکمت و نباریدن ابرهای رحمت زمان ما را فراگرفته و مردم از حق به باطل پرداخته و عشق به تاریکی (= غسق) آنان را از شناخت پروردگار سپیده‌دم (= ربّ الفَلَق) بازداشته است.

بمصداق: و إن تعُدّوا نعمة اللّه لا تُحصوها باز هم باید از ایزد متعال شاکر باشم که در

ریعان شباب و عنفوان جوانی چندین چراغ فروزان فرا راه من داشت که بر ذمّهٔ خود می‌دانم که از پنج تن که در فراگیری **شرح منظومهٔ حکمت** سبزواری مدیون آن بزرگواران هستم نام ببرم: میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، شیخ محمّد تقی آملی، سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی، شیخ مهدی الهی (محی‌الدّین) قمشه‌ای، میرزا ابوالحسن شعرانی ـ أفاض اللّه تعالی علیهم شابیب غفرانه و أسکنهم فرادیس جنانه ـ و این مجلّد را به روح پرفتوحشان تقدیم نمایم که کلّ خیرٍ عندنا من عندهم.

امید است حال که سه مقصد از شرح منظومه در اختیار طلّاب علم و جویندگان دانش قرار می‌گیرد خداوند توفیق ارزانی دارد که بخش چهارم و پنجم و ششم و هفتم آن را که دربارهٔ طبیعیّات، نبوّت، معاد و اخلاق است بهمین روش آماده و آن را در «سلسهٔ دانش ایرانی» به اهل دانش و بینش تقدیم داریم بعون اللّه و لطفه تعالی

مهدی محقق

تهران شانزدهم فروردین ماه ۱۳۷۸ هجری شمسی

مطابق با عید سعید غدیر خم سال ۱۴۱۹ هجری قمری

التي من صقع الفاعل وفي الثانية تكلم في المظلم والظلمة التي من ناحية القابل حتى
يظهر للناقد البصير والمتوقد الخبير ان الملك عز اسمه تعالى والانوار من صقعه وانه
نور كل نور وظهور كل ظهور والفعليات والكمالات كلها طوارق وعواري
للمواد وليس لها في ذواتها الا الفقر والامكان فان نسبة الشيء الى فاعله بالوجوب
والوجدان والى قابله بالامكان والفقدان فاذا اخذت الماهيات وحد
المواد بشرط لا ظهرت حق جهاتها وسويها ولذا البقاء والدوام لبارئها
ولذا الثبات والفعلية تعودان للعالم الربوبية ولذا الدنيا ونشأة الطبيعة
دائرة فانية كما انها متجددة حادثة وأتقن صنع الفلك الدوار
في مقادير تبرجه اي سمي الفلك فلكا تشبيها بفلكة المغزل في
الدوران وفي تحديده المنطقة والمحور والقطبين والفرس ايضا سموه اسمانه
تشبيها له بالرحى لانه اسم لخشبتهم الرحى وان كلمة التشبيه والله سبحانه
اتقن صنع الفلك ذاتا وصفة اما الذات فلان مادته اقوى من المادة
العنصرية حيث ان مادة الفلك مخالفة بالنوع لمادة العناصر بل المواد
العشر للعوالم العشرة متخالفات بالنوع ونوع كل واحدة منها منحصر
في شخص فالمادة العنصرية لضعفها مشتركة بين العناصر والمواليد
تخلع صورة منها وتلبس اخرى والمادة الفلكية لقوتها تأبى كل نوع
منها عن قبول غير صورتها ولا تخلي سبيلها وصورتها احكم الصور

اذا العقل

خطّ حاج ملاهادی سبزواری

شرح دعای صباح

دستخط سبزواری و تعلیقات رفیعی قزوینی

با لطف فاضل ارجمند آقای سهلعلی مددی بدست آمد

بسم الله الرحمن الرحیم

پیشگفتار چاپ اوّل

درسال ۱۳۴۸ بخش امورعامّه و جوهر وعرض ازشرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت حاج مـلّا هادی سبزواری بوسیلهٔ مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران چاپ ومنتشر گشت ومورد استقبال فراوان قرارگرفت چنانکـه چاپ دوم آن هم که درسال ۱۳۶۰ منتشر شد بسیار زود نایاب گردید . درهمان زمان تصمیم من وهمکاران ارجمندم براین بود که حدود پنجاه متن مهم فلسفی وکلامی و منطق اسلامی راکه بیشتر بوسیلهٔ دانشمندان ایرانی وعلمای شیعه تدوین شده با سبک واسلوب علمی تصحیح و چاپ ومنتشر کنیم ودراین راه توفیق های فراوانی بدست آوردیم که نشر کتاب های منطق ومباحث الفاظ (مجموعهٔ دوازده رساله وچند مقاله) درمنطق، و قبسات میر داماد درفلسفه ، و تلخیص المحصّل خواجه نصیرالدّین طوسی درکلام شیعه نمونه‌ای ازآن کوشش هـا بشمار می‌رود . باز نشستگی نابهنگام من از دانشگـــاه ، و مسافرت هـای پی درپی به‌خارج تهـران وایران برای تدریس ، و عدم توجّه مقامـات علمی کشور به نشر میراث علمی ، ومضایق مادّی ومعنوی این حرکت رابطیء وکُند ساخت لذا تهیّه این مجلّد به تعویق افتاد و شرح منظومه از روی چاپهای سنگی دورهٔ ناصرالدّین شاه با همان وضع نامطلوب بصورت افست مکرّر اندر مکرّر چاپ شد و دریک مورد هم که چاپ حروفی ازآن صورت گرفت چندان نواقص درآن وجود داشت که قابل عرضه به مجامع علمی نبود از جمله آنکه ارجاع به نسخه‌ای خطّی از شرح منظومه داده شده بود که چنین نسخه‌ای وجود خارجی نداشت و علی الظّاهر

حروف چینی آن از روی چاپ ما صورت گرفته بود که اغلاط آن هم اصلاح نشده بود . همین آشفتگی در کیفیّت عرضهٔ میراث علمی ، وعدم توجّه به‌نشر آثار علمی نفیس‌اسلامی موجب شده که بازار افست ازروی انتشارات کشورهای عربی وشبه قارّه حتی چاپهای ترکیهٔ دورهٔ شاهان عثمانی رونق گیرد و در نتیجه در همه جا ما را به تن زدن ازکوشش در راه علم و جهل‌گرایی و آماده خواری متّهم سازند و این فرصتی بدست آن کسان داده که فرهنگ اصیل ایرانی واسلامی ما را یا به «تُراث‌عرب» ویا به« تمدّن آسیای مرکزی»منسوب دارند ومسؤولان علم ودانش کشورهم نظاره‌گر این جریان اند تا به آنجا که درمجموعه‌هائی که در معرّفی فرهنگ و تمدّن و علوم اسلامی بوسیلهٔ مجامع بین المللی با نفقهٔ کشورهای مختلف ازجمله ایران نشر می‌شودبرای تحریر بخش هائی که مربوط به ایران وفرهنگ شیعه است از دانشمندان ایرانی برای تحریردعوت نمی شود، وديگران آن را چنانکه می‌خواهند می‌نویسند ، و همان ملاك شناسائی وارزیابی فرهنگ اصیل ما درجهان قرار می‌گیرد .

اکنون ازخداوند بزرگ بسیارسپاسگزارم که علی رغم گرفتاریها ونابسامانی‌زندگی علمی‌ام که جایگاه و پایگاه ثابت واستواری ندارم توفیق این را عطا فرمود که بخش الهیّات خاص از شرح منظومه را بهمان سبک و روش جلد اوّل پس از بیست سال فاصله بانجام رسانم، وازگروه فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیّات وعلوم انسانی که پیشنهاد چاپ آن را به سازمان انتشارات دانشگاه کرد تشکر می‌نمایم ، وامیدوارم که فرصت و امکان چندان دست دهد که آن هدف نخستین یعنی‌نشر آثار برجسته و ارزنده بااسلوب و روش‌علمی ومعرّفی وعرضهٔ آن به‌جهان علم جامهٔ عمل بخود بپوشد تا ما دربرابرنسل جوان که جویای علم ودانش وپایه گذار فرهنگ اصیل آینده این کشور است شرمنده نباشیم بحول الله تعالیٰ وقوّته .

بیست وپنجم ابان ماه ۱۳۶۸ هجری شمسی

مهدی محقّق

فهرست مطالب كتاب

ملحقات

فهرست ها


یا هادی المضلین
١٢٥٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الفريدة الاولى في أحكام ذات الواجب بهر برهانه

غرر في إثباته تعالى

مَا ذَاتُهُ بِذاتِهِ لِذاتِهْ مَوجُودٌ الحقُّ العَلِي صِفاتِهْ
إِذَا الوُجُودُ كَانَ واجِباً فَهُوْ وَمعَ الإِمْكانِ قَدِ اسْتَلزَمَهُ
وَقِسْ عَلَيهِ كُلَّمَا لَيْسَ امْتَنَعْ بِلَا تَجَسُّمٍ عَلى الكَوْنِ وَقَعْ
ثُمَّ ارْجِعَنْ وَوَحِّدَنْهَا جُمَعَا فِي الذَّاتِ والتَّكثِيرِ فِيمَا انْتَزَعَا
ثُمَّ الطَّبِيعيُّ طَرِيقَ الحَرَكَة يَأخُذُ لِلْحَقِّ سَبِيلاً سَلَكَهْ
مَنْ فِي حُدُوثِ العَالَمِ قَدِ انْتَهَجْ فَإِنَّهُ عَنْ مَنْهَجِ الصِّدْقِ خَرَجْ

غرر في توحيده

صِرْفَ الوُجُودِ كَثْرَةٌ لَمْ تَعْرِضَا لِأَنَّهُ إِمَّا التَّوَحُّدَ اقْتَضَىٰ
فَهُوَ ، وَإِلَّا وَاحِدٌ مَا حَصَلا أَوْ كَانَ فِي وَحْدَتِهِ مُعَلَّلا
تَرَكُّبٌ أَيضاً عَرَاهُ إِنْ يُعَدْ مِمَّا بِهِ امْتَازَ وَمَا بِهِ اتَّحَدْ

غرر في ذكر شبهة ابن كمونة ودفعها

هُوِيَّتَانِ بِتَمامِ الذَّاتِ قَدْ خَالَفَتا لِابْنِ الكَمُّونَةِ اسْتَنَدْ

وَادْفَعْ بِأَنْ طَبِيعَةً مَا انْتَزَعَتْ   مِمَّا تَخَالَفَتْ بِمَا تَخَالَفَتْ
بَلْ إِنْ سَئَلْتَ الحَقَّ غيرُ وَاحِدٍ   لَيْسَ مُعَنْوَناً لِمَعْنًى فَارِدٍ
إِذِ الخُصُوصِيَّةُ إِمَّا تُعْتَبَرْ   فِى أَخْذِهِ فَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ الأُخَرْ
أَوِ الخُصُوصِيَّةُ لَيْسَتْ تُشْتَرَطْ   فَالوَاحِدُ المُشْتَرِكُ المَحْكِى فَقَطْ

بُرْهَانٌ آخَرُ عَلَى التَّوحِيد

وَحَيْثُ لَا مَوضُوعَ أَو مَهِيَّة   وَلَا هَيُولٰى كَيفَ الاثْنَيْنِيَّة

غُرَرٌ فِى تَوحِيدِ إِلٰهِ العَالَم

فِى الحِسِّ عَالَمَينِ يُبْطِلُ الخَلَا   تَخَالَفَا بِالنَّوعِ أَوْ تَمَاثَلَا
إِنَّ السَّمَاءَ كُلَّهُ أَحْيَاءُ   وَالشَّمْسُ قَلْبٌ غَيرُهَا الأَعْضَاءُ
وَالعُنْصُرِىُّ ثَقِيلاً أو خَفِيفاً   بِجَنْبِ الأَفلاكِ بَدَا طَفِيفاً
بَلْ جَعَلَ القَومُ أُولُوالفَطَانَة   عَنَاصِراً كَحَجَرِ المَثَانَة
فَبِالنِّظَامِ الجُمَلِىِّ العَالَمُ   شَخْصٌ مِنَ الحَيَوَانِ لَا بَلْ آدَمُ
لٰكِنَّ لَارَأْسَ لَهُ وَلَا ذَنَبْ   كَمَا لَهُ لَيْسَ تَشَهٍّ و غَضَبْ
فَمَعَ تَعَدُّدٍ تَوَارُدُ العِلَلْ   عَلَى المُشَخَّصِ الَّذِىْ قَدِ انْفَعَلْ

غُرَرٌ فِى دَفعِ شُبْهَةِ الثَّنَوِيَّةِ بِذِكْرِ قَوَاعِدَ حِكْمِيَّة

ثُمَّ الْوُجُودَ اعْلَمْ بِلَا الْتِبَاسِ   خَيراً هُوَ النَّفْسِىُّ والقِيَاسِى
وَالخَيْرُ كَالشَّرِّ احْتِمَالاً حَوِيَا   المَحْضَ والكَثِيرَ والمُسَاوِيا
فَالمَحْضُ كَالعُقُولِ وَالَّذِىْ كَثُرْ   خَيْرَاتُهُ مِثْلُ المَعَالِيلِ الأُخَرْ

إِذِ الكَثِيرُ الخَيْرِ مَعَ شَرٍّ أَقَلْ فِى تَرْكِهِ شَرٌّ كَثِيرٌ قَدْ حَصَلْ
تَرْجِيحُ مَرْجُوحٍ و ما تَماثَلَا شَرّاً كَثِيراً مَعَ مُساوٍ ٱبْطَلَا
وَالشَّرُّ أَعدامٌ فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ يَقُولُ باليَزْدانِ ثُمَّ الأَهْرَمَنْ
وإِنْ عَلَيْكَ اعتاصَ تَأْثِيرُ العَدَمْ مِزْ سَلْبِ قَرْنٍ مِنْكَ عَنْ سَلْبِ النِّعَمْ

غُرَرٌ فِى بَساطَتِهِ تَعالىٰ

كَمَا هُوَ الوَاحِدُ إِنَّهُ الأَحَدْ لَيْسَ لَهُ الأَجْزَاءُ لَاأَجْزَاءَ حَدّْ
وَ مَدَّةٌ وصُورَةٌ عَيْنِيَّة ذِهْنِيَّةٌ كَذَا وَلَا كَمِّيَّة
لَوْ وَجَبَتْ خلْفٌ بِلَا التِبَاسِ إِذْ بَيْنَهَا الإِمْكَانُ بِالقِيَاسِ
واحْتَاجَ فِى الوُجُودِ أَوْ تَقَوُّمَا كَمَا إذا أَمْكَنَتْ أَيضاً لَزِمَا

الفَرِيدَةُ الثّانِيَةُ فِىْ أَحْكَامِ صِفَاتِهِ عَلَتْ آياتُهُ

غُرَرٌ فِىْ تَقْسِيمِهَا

بالسَّلْبِ والثُّبُوتِ نَعْتُهُ انْشَعَبْ ثَانٍ حَقِيقِيًّا بَدَا أَوْ مِنْ نَسَبْ
قَسِّمْ حَقِيقِيّاً إِلىٰ مَحْضٍ وَذِىْ إِضَافَةٍ كَالحَىِّ و الْعِلْمِ خُذِىْ
ثُمَّ الإِضَافِيَّةُ وَالسَّلْبِيَّة كَعَالِمِيَّةٍ وَ قُدُّوسِيَّة

غُرَرٌ فِىْ أَنَّ أَيّاً من النُّعُوتِ عَيْنٌ وَأَيّاً مِنْهَا زَائِدٌ

إِنَّ الحَقِيقِىَّ مِنَ المُضَافِ زِيْدَ عَلىٰ الذَّاتِ بِلَا خِلَافِ
لٰكِنْ مَبادِيهَا لِقَيُّومِيَّة تَرْجِعُ ، ذِىْ نِسْبَةٌ إِشْرَاقِيَّة
وَوَصْفُهُ السَّلْبِىُّ سَلْبُ السَّلْبِ جا فِى سَلْبِ الاحْتِيَاجِ كُلّاً أَدْرِجا

إنَّ الحَقِيقِيَّةَ مِنْ صِفَاتِهْ بِشُعْبَتَيْهَا هِيَ عَيْنُ ذَاتِهْ
إِذْ ذَاتُهُ مُطَابِقٌ لِلْحَمْلِ وَجِهَةُ القَبولِ غَيْرُ الفِعْلِ

غُرَرٌ فِي أَنَّها مُتَّحِدَةٌ كُلٌّ مَعَ الأُخرىٰ

واتَّحَدَتْ فِي الذَّاتِ لَا مَفْهُومَا كَكَوْنِكَ المَقْدُورَ و المَعْلُومَا
فَصِرفُ كَونٍ ظَاهِرٌ ظُهُورٌ وَ مُظْهِرٌ لِلْغَيْرِ فَهُوَ نُورٌ
وَإِذْ إِفَاضَةُ الشُّعَاعِ ظَاهِرٌ لُزُومُهَا لِلنُّورِ فهو قَادِرٌ
وَالحَيُّ دَرَّاكاً وَ فَعَّالًا بَدَا فَالنُّورُ حَيٌّ حَيْثُ فِيهِ وُجِدَا
وَإِذْ ظُهُورُ مَرْجِعِ العِلْمِ فَهُوْ عِلْمٌ وَقِسْ سَائِرَ الأَوصافِ لَهُ

غُرَرٌ فِي ذِكْرِ أَقْوَالِ المُتَكَلِّمِينَ فِي هٰذا البَابِ

وَ الأَشْعَرِيُّ بِازْدِيَادٍ قَائِلَةٌ وَ قَالَ بِالنِّيَابَةِ المُعْتَزِلَةُ
وَ نَغْمَةُ الحُدُوثِ فِي الطُّنْبُورِ قَدْ زَادَهَا الخَارِجُ عَنْ مَفْطُورِ
مَا وَاجِبٌ وُجُودُهُ بِذَاتِهْ فَوَاجِبُ الوُجُودِ مِنْ جِهَاتِهْ

غُرَرٌ فِي أَنَّهُ تَعَالىٰ عَالِمٌ بِذَاتِهِ

وَ هُوَ تَعَالىٰ عَالِمٌ بِالذَّاتِ إِذْ مِنْهُ وُجُودُ عَالِمِي الذَّاتِ أُخِذْ

بُرْهَانٌ آخَر

وَ كُلُّ مَا جُرِّدَ عَاقِلٌ كَمَا تَجَرُّدُ العَاقِلِ أَيضاً حُتِمَا
إِذْ عَقْلُهُ إِمَّا لَهُ الإِمْكَانُ أَوْ لَا، وَ هٰذا الظَّاهِرُ البُطْلَانُ

ثُمَّ الجَوَازُ إنْ بِتَغْيِيرٍ فَذَا خُلْفٌ، إذِ المَوضُوعُ عَقلًا أُخِذَا
وَ دُونَهُ بِالفِعْلِ مَعْقُولٌ فَهُوْ عَاقِلُهُ بالفِعْلِ إذْ ضَايَفَهْ
مَا غَيْرَ مَعْقُولِيَّةٍ حُصُولَا لَمْ يُلْفَ ، عَقْلٌ عَاقِلاً مَعْقُولَا

غُرَرٌ فِي عِلْمِهِ بِغَيْرِهِ

وَ عَالِمٌ بِغَيْرِهِ إذا اسْتَنَدْ إلَيْهِ وَهُوَ ذَاتُهُ لَقَدْ شَهِدْ
بِالسَّبَبِ الْعِلْمُ بِمَا هُوَ السَّبَبْ عِلْمٌ بِمَا مُسَبَّبٌ بِهِ وَجَبْ

غُرَرٌ فِي ذِكْرِ الأقوَالِ فِي العِلْمِ وَوَجْهِ الضَّبْطِ لَهَا

قَدْ قِيلَ لَا عِلْمَ لَهُ بذَاتِهِ وَ قِيلَ لَا يَعْلَمُ مَعْلُولَاتِهِ
وَ مُثْبِتٌ لِعِلْمِهِ بِمَا جَعَلْ إمّا يَقُولُ إنَّهُ عَنْهُ انْفَصَلْ
أَوْ لَيْسَ مَفْصُولًا، فَأَمّا المُبْتَدَا إمّا هُوَ المَعدُومُ ثَابِتاً بَدَا
عَيْناً فهذا مَذْهَبُ المُعتَزِلَة أَوْ ذِهْناً الصُّوفِيَّةُ ذَا قَائِلَة
أَوْ ذُو وُجُودٍ لَيْسَ ذَا ثَبَاتِ فَمُثُلٌ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ
مَعَ سَبْقِهِ ذَا مِنْ فَلَاطُونَ اشْتَهَرْ وَ دُونَ سَبَقٍ إنْ يَكُنْ بِأَنْ حَضَرْ
فِي الكُلِّ نَفْسُ كونِهَا الْعَيْنِيَّة فَذَاكَ قَولُ الشَّيْخِ الإشْرَاقيَّة
وَ إنْ يَكُنْ فِي البَعْضِ كَالعَقْلِ ارْتَسَمْ
صُورُ الأشيا فِيهِ ذَاتًا لَيْسُ أَمْ

أَمّا الَّذِي لَيْسَ يُرَى انْفِصالُهُ ... إِنْ كانَ غَيْرُهُ عَلَا جَلَالُهُ
مُرْتَسِماً فَذَا بِغَيْرِ مَيْنِ ... لِأَنْكَسِيمايِسَ و الشَّيْخَيْنِ
أَوغَيْر بالمَعْقُولِ لَامَحْسُوسِ ... إِنْ يَتَّحِدْ فَهُوَ لِفَرْفُورِيُوسِ
وَ دُونَهُ فَالذَّاتُ الإِجمالِيُّ مِنْ ... عِلْمٍ فَإِنْ بِكُلِّ الأَشيَاءِ رُكِنْ
لِلْمُتَأَخِّرِينَ أَوْ بِالبَعْضِ ... تَفْصِيلُ البَعْضِ لَهُ ذَا المَرضِي

غُرَرٌ فِي أَنَّ عِلْمَهُ بِالأَشْيَاءِ بِالعَقْلِ البَسِيطِ وَالإِضافَةِ الإِشْرَاقِيَّة

الذَّاتُ عِلَّةٌ لِذَاتِ مَا عَدَا ... والْعِلْمُ لِلْعِلْمِ وَحَيْثُ اتَّحَدَا
بِمَا تَلَوْنَا لَكَ عِلَّتَاهُمَا ... فَاقْضِ بِأَنْ وُحِّدَ مَعْلُولَاهُمَا
فَعِلْمُهُ قَدْ كَانَ نُورِيَّتُهُ ... وَ كَانَ نُورِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ
قُدْرَتُهُ انْتِسَابُهُ الإِشْرَاقِيْ ... وَ فَيضُهُ المُقَدَّسُ الإِطْلَاقِي
صِرْفُ الوُجُودِ نِسْبَةٌ ذِهْنِيَّة ... يَنْفِيْ ، لِذَاكَ الصِّفَةُ مَنْفِيَّة
وَ الْعِلْمُ الإِجْمَالِي الكَمَالِيُّ لَدَىْ ... عِلْمٌ بِتَفْصِيلٍ بِذَاتِ كُلِّ شَيْءْ
لَمْ تَكُ بِالسَّلْبِ البَسِيطِ فِى الأَزَلْ ... لكنَّ مَا بِهِ انكِشَافُهَا حَصَلْ
وُجُودُهَا بِمَا هُوَ الْعِلْمُ سَبَقْ ... كَمَا بِمَا انْضَافَ إِلَيهَاقَدْ لَحِقْ
وَلَيْسَ مَجْدٌ إِنْ وُجُودُهَاانكَشَفْ ... بَلِ انكِشَافٌ فِىِ انكِشَافِهِ شَرَفْ
فَذَاتُهُ عَقْلٌ بَسِيطٌ جَامِعٌ ... لِكُلِّ مَعْقُولٍ وَالأَمْرُ تَابِعٌ

غُرَرٌ فِی رَدِّ حُجَّةِ المَشّائین عَلیٰ کَونِ عِلمِهِ تَعالیٰ بالارتِسامِ

وَقَولُهُمْ عِلْمُهُ الأَشیا فِی الأَزَلْ — إمّا بالارتِسام فِی الذّاتِ حَصَلْ
فَهوَ، وَ إلّا الخلقُ کانَ أزلِیْ — أَوْ مَیْزُهُ وَ عِلْمُهُ لَمْ یَحْصُلِ
أَوْ یَثْبُتُ المَعْدُومُ أَوْ یَکُنْ مُثُلْ — أَوْ غَیْرُهُ وامْتَنَعَ التّالِیْ لِکُلْ
بِمِثْلِ قُدْرَةٍ وَ غَیْرِها انتَقَضْ — وَالحَلُّ إنْ لَمْ یُغْنِ مَعْنَاهَا العَرَضْ

غُرَرٌ فِی مَراتِبِ عِلْمِهِ

إذْ یُکْشَفُ الأَشْیاءُ مَرّاتٍ لَهُ — فَذا مَراتِبَ یُبانُ عِلْمُهُ
عِنایَةٌ وَقَلَمٌ لَوْحٌ قَضَا — وَقَدَرٌ سِجِلُّ کَوْنٍ یُرْتَضیٰ
مَا مِنْ بَدایَةٍ إلیٰ نَهایَة — فِی الواحِدِ انْطِواءُهُ عِنایَة
فَالکُلُّ مِنْ نِظامِهِ الْکِیانِیْ — یُنْشَأُ مِنْ نِظامِهِ الرَّبّانِیْ
وَالمُمْکِنُ الأَقْرَبُ الأَشْرَفُ قَلَمْ — وَصُوَرٌ قامَتْ بِهِ قَضَا حَتَمْ
وَصُوَراً مَا تَحْتَ کُلٍّ صُورَة — جَمَعَهَا بِوَحْدَةٍ ضَرُورَة
فَهِیَ إذَنْ قَضاؤُهُ التَّفْصِیلِیْ — قَلَمُهُ قَضاؤُهُ الإجْمالِیْ
نَفْسٌ سَمَا کُلِیَّةٌ لَوْحٌ حُفِظْ — مَا انْطَبَعَتْ فَقَدَرٌ مِنْها لُحِظْ
عِلْمِیُّهُ ذا، وَسِجِلُّ الکَونِ — عَیْنِیُّهُ مِنْ کُلِّ مَا فِی العَیْنِ

غُرَرٌ فِی القُدْرَةِ

وَكَونُهُ نُوراً عَلَى القُـدْرَةِ دَلّ لا يَلْزَمَنَّهَا حُدُوثُ مـا انْفَعَلْ
لٰـكِنَّ بالْفِعْلِ الشُّعُورُ وَجَبـا فَالحَقُّ مُوجِبٌ وَلَيْسَ مُوجَبـا

غُرَرٌ فِـي عُمُومِ قُدْرَتِهِ لِكُلِّ شَيء خِلافاً لِلثَّنَوِيَّةِ وَالمُعْتَزِلَةِ

يُعْطِيْ عُمُومَها عُمُومُ الجَعْـلِ وَنَفْيُ إعطا القُوَّةِ لِلْفِعْـلِ
وَإنَّ عِلْمَ الأَوَّلِ فِعْلِـيٌّ وَكَيْفَ لَا وَعِلْمُهُ ذَاتِـيٌّ
وَالشَّيءُ لَمْ يُوجِدْ مَتى لَمْ يُوجَدا وَباخْتِيارِ اختيارٌ مَا بَـدَا
وَكَيْفَ فِعْلُنَا إلَيْنَـا فُوِّضَـا وَإنَّ ذا تَفْوِيضَ ذَاتِنَا اقْتَضَىٰ
إذْ خُمِّرَتْ طِينَتُنَا بِالمَلَكَـة وَتِلْكَ فِينَا حَصَلَتْ بِالحَرَكَة
لٰـكِنْ كَمَا الوُجُودُ مَنْسُوبٌ لَنَا فَالفِعْلُ فِعْلُ اللهِ وَهُوَ فِعْلُنـا

غُرَرٌ فِـي حَيَاتِهِ وَبَعْضِ مَا يَتْبَعُهَـا

إنَّ بَيَانَ كَوْنِ صِرْفِ النُّورِحَيّ بَعْدَ بَيَانِ العِلْمِ وَالقُدْرَةِ طَيّ
إذْ عِلْمُهُ الأَشْياءَ مِنْ أَنْ تَحْضُرَا فَعِلْمُهُ يَكُونُ سَمْعاً بَصَرا

غُرَرٌ فِـي تَكَلُّمِهِ تَعَالىٰ

اللَّفْظُ مَوضُوعاً لَـدَى الأَنَامِ مِمّا هُوَ المَعْرُوفُ بِالكَـلَامِ
فَهُوَ وُجُودٌ مَعَهُ وُجُودٌ ذِهْناً لَـهُ بِجَعْلِنَا شُهُودٌ
فَحَيْثُ فِيْ تَأدِيَةٍ ذَا أيْسَرُ مِنْ غَيْرِهِ لِاسْمِ الكَلَامِ آثَرُوا

وَلَوْ فَرَضْتَ غَيْرَهُ بَدِيلَهْ إِذْ ذَاكَ حَالُهُ يَكُونُ حَالَهْ
فَالكُلُّ بالذَّاتِ لَهُ دَلَالَة حَاكِيَةٌ جَمَالَهُ جَلَالَهْ
وَكُلُّ جُزئِيٍّ مِنَ الأَسْمَا وُضِعْ وَضْعاً إِلٰهِيّاً لِمَعنَى مَا صُنِعْ
إِذْ عَرَضَ الدَّلَالَةُ الْعَرْضِيَّة تَزُولُ لَا الذَّاتِيَّةُ الطُّولِيَّة

غُرَرٌ فِي تَقْسِيمِ الكَلَامِ

فَمِنْهُ مَا قَدْ كَانَ عَيْنَ الذَّاتِ كَوْنٌ بِحَيْثُ يُنْشِئُ الآيَاتِ
وَمِنْهُ مَا ذَا كَلِمَاتٌ تَمَّة كَجَامِعِ الْكَلِمِ هَادِي الأُمَّة
وَمِنْهُ مَا فِي صُحُفٍ مُنَشَّرَة مَا مَسَّ ذَا إِلّا النُّفُوسُ الطَّاهِرَة
لِسَالِكِ نَهْجِ البَلَاغَةِ انْتَهَجَ كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ الْفِعْلُ خَرَجْ
إِنْ تَدْرِ هٰذَا حَمْدَ الأَشيا تَعْرِفِ إِنْ كَلِمَاتِهِ إِلَيهَا تُضَفِ

غُرَرٌ فِي الإِرَادَة

عَقِيبَ دَاعٍ دَرْكِنا المُلَايِما شَوقاً مُؤكَّداً إِرادةً سِمَا
وَفِيهِ عَيْنُ الدَّاعِ عينُ عِلْمِهِ نِظَامَ خَيْرٍ هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ
إِذْ لَيْسَ فِيهِ حَالَةٌ مُنْتَظَرَة حصَّلَهَا مُنْفَصِلٌ تَصَوَّرَهْ
فَحَيْثُ ذَاتُهُ أَجَلُّ مُدْرِكِ أَتَمَّ إِدْرَاكٍ لِأَبْهَىٰ مُدْرَكِ
مُبْتَهِجٌ بِذَاتِهِ بِنَهْجَة أَقْوىٰ وَمَنْ لَهُ بِشَيْءٍ بَهْجَة
مُبْتَهِجٌ بِمَا يَصِيرُ مَصْدَرَهْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَكُونُ أَثَرَهْ

كَرَابِطٍ لَا شَيءَ بِاسْتِقْلَالِهِ لَيْسَ لَهُ حُكْمٌ عَلىٰ حِيَالِهِ
رِضَاؤُهُ بِالذَّاتِ بِالْفِعْلِ رِضَا وَذا الرِّضَا إِرادَةٌ لِمَنْ قَضىٰ

غُرَرٌ فِي تأكيدِ القَولِ بِأنَّ الدّاعِيْ والغَرَضِ مِنَ الإيجادِ عَيْنُ ذاتِهِ تعالىٰ

تَنْظِيمَكَ الْعَوالِمَ لَوِانْفَرَضْ تَدْرِيْ كَمالَ الحَقِّ كَانَ ذَا الْغَرضْ
فَحَيْثُ لَا كَمالَ فَوْقَهُ وَهُوْ مُنَظِّمٌ فَوقَ التَّمامِ عِلْمُهُ
كَانَ هُوَ الغَايَةَ لِلإيجادِ لَا شَيءَ سِوَاهُ فِعْلَهُ قَدْ عَلَّلا
لَوكانَ الالْتِذاذُ فِينَا شَاعِراً لِذَاتِهِ لِلْفِعْلِ كَانَ مَصْدَراً
بَلْ يَفْعَلُ الْتِذَاذُ إِذْ غَائِيَّة مُعطِيَةُ الفاعِلِ فَاعِلِيَّة
فَكُلُّ الغَائِيُّ فِيهِ كَانَا رَيَّانَ ذِهْناً ابتَغىٰ رَيَّانَا

الْفَرِيدَةُ الثَّالِثَةُ فِيْ أَفْعَالِهِ تَعَالىٰ

غُرَرٌ فِي أنحاءِ تقسيماتٍ لِفِعْلِ اللهِ تعالىٰ

الْفِعْلُ إِنْ يَسْبِقْ هَيُولىٰ مُبْتَدَعْ وَمَعَ لُحُوقٍ كائِنٌ وَمُخْتَرَعْ
لِلْمَدَّةِ الْكَائِنِ أَيضاً قَدْ لَحِقْ بِذَاكَ عَنْ مُخْتَرَعٍ قَدِ افتَرَقْ
بِتَمٍّ أَونَاقِصٍ إِمَّا مُكْتَفِيْ أَوْ غَيْرُهُ الْفِعْلُ كَذَا أَيْضاً يَفِيْ
وَ ايْضاً الْفِعْلُ مُحَرِّكٌ فَقَطْ أَوْ مُتَحَرِّكٌ فَقَطْ أَوْ مَا اخْتَلَطْ
كَذَاكَ مِنْ لَا شَيءٍ أَوْمِنْ شَيءٍ أَو لَا هُوَ مِنْ شَيءٍ وَإِيَّاهَا عَنَوا
بِالجِسْمِ وَالنَّفْسِ وَعَقْلٍ ذِيْ سَمَكْ وَجَبَرُوتٍ، مَلَكُوتٍ وَمَلَكْ

والنور الاسفهبد والمظاهر ... لنور الأنوار و نور قاهر

كل لمعنى واحد يشير ... وكان في تعبيرنا التغيير

غرر في أن ما صدر عنه تعالى إنما صدر بالترتيب

إذ العناية اقتضت وجوداً ... ففاض منها بالنظام جوداً

قاهر أعلى مثل ذي شارقة ... فنفس كل مثل معلقه

فالطبع فالصورة فالهيولى ... واختتم القول بها نزولا

غرر في إثبات أن أول ما صدر هو العقل

عقلاً ونقلاً كان عقل إذ بدا ... لا يوجد الواحد إلا واحدا

فذلك الواحد نفس أو عرض ... أو صورة أو الهيولى لو فرض

نفساً وهيئة بلا جسم فعل ... أو أخريين فتلازم بطل

وهذه الأقسام لما بطلت ... فوحدة المبدء عقلا اقتضت

غرر في كيفية حصول الكثرة في العالم

فالعقل الأول لدى المشائي ... وجوبه مبدء ثان جائي

وعقله لذاته للفلك ... دان لدان سامك لسامك

وهكذا حتى لعاشر وصل ... والفيض منه في العناصر حصل

بالفقر معط لهيولى العنصر ... وبالوجوب لنفوس، صور

فَلِلْهَيُولىٰ كَثْرَةُ استِعْدَادِ بِحَرَكَاتِ السَّبْعَةِ الشِّدَادِ

غُرَرٌ فِي رَبْطِ الحَادِثِ بِالقَدِيمِ

وَسَبَبُ الحَادِثِ كَانَ حَادِثا لَولاهُ طُولَ الدَّهْرِ كَانَ لَابِثاً
لٰكِنَّهُ مع لَاتَناهِي السِّلْسِلَة تَخَلُّفُ فَالحُكَمَاءُ قَائِلَة
حَرَكَةٌ دَوْرِيَّةٌ تَجَدَّدَتْ نِسَبُهَا وَ ذَاتُهَا قَدْ ثَبَتَتْ
كَمَا بِثَابِتٍ ثَبَاتُهَا ارْتَبَطْ كَانَ لِحَادِثٍ حُدُوثُهَا وَسَطْ
وَقِيلَ أَيضًا غَيْرُ ذَا وَ قَدْ مَضىٰ مَا مِنَ الأَقْوَالِ لَدَيْنا المُرْتَضىٰ

غُرَرٌ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ التَّكَثُّرِ عَلىٰ طَرِيقَةِ الإِشْرَاقِيِّينَ

إِذْ ذَا لَدَى الشَّرْقِ بِلَا وِثَاقِ أَسَّسَ أُساً شَيْخُنَا الإِشْرَاقِيُّ
فِي بَابِ مَصْدَرِيَّةِ التَّكَثُّرِ طُولاً وَعَرْضاً أَصْغِهِ تَسْتَبْصِرِ
مِنْ نِسَبِ القَوَاهِرِ الطُّولِيَّة قَدْ وُجِدَتْ قَوَاهِرُ عَرْضِيَّة
لَا يَأْخُذُ الأَفْلَاكُ تَرْتِيباً إِذَا قَدْ كَانَ فِي التَّرْتِيبِ عَقْلٌ أَخِذَا
بَلْ نُورٌ أَقْرَبُ لِنُورِ النُّورِ مُفِيضُ نُورِ عَدَدٍ مَحْصُورِ
وَنُورُ الأَنْوارِ لَهَا مُشَاهَدُ شُرُوقُهُ العَقْلِي عَلَيْها وَارِدُ
كَذَا شُعَاعُ قَاهِرٍ لَقَدْ عَلَا يَقْبَلُ قَاهِرٌ يَكُونُ سَافِلَا
بِالوَاسِطِ مِنْهُ تَعَالىٰ أَيْضاً فَيَقْبَلُ الثَّانِي مِنْهُ فَيْضاً

مَرتَبَةً مِنهُ بِغَيْرِ وَاسِطَـةِ وَمَرَّةً أَقْرَبَ نورٍ رَابِطَـةِ
لِثَالِثٍ أَرْبَعُ : ثِنْتا الصَّاحِبِ وَ نُورُالأَنْوارِ و نُورٍ أَقْرَبِ
لِرَابِعِ القَوَاهِرِ ثَمَانِیْ أَربَعُ ثَالِثٍ وَثِنْتا الثَّانِیْ
وَمَرَّتَا الأَقْرَبُ أولی رَابِطَة وَ نُورُ أَلأنوَارِ بِغَيرِ وَاسِطَة
وَ هٰكذا سَوَانِحُ الأَنْوَارِ تَضَاعَفَتْ لِمَبْلَغٍ مِكْثَارِ
عَلَيْهِ قِسْ بِوَسَطٍ وَغَيْرِهْ شُهُودَ كُلٍّ وَشُرُوقَ نُورِهْ
إِذْ لَا حِجَابَ فِی المُفَارِقَاتِ وَ إِنَّمَا اخْتَصَّ المُقَارِنَاتِ
وَكَانَ فِی كُلٍّ جَمِيعُ الصُّوَرِ كُلٌّ مِنَ الكُلِّ كَمْجْلَی الاخَرِ

غُرَرٌ فِی تَمَايُزِ الأشِعَّةِ العَقْلِيَّةِ

مَا امْتَازَتْ إِلّا بِتَمايُزِ العِلَلْ أَشِعَّةٌ حِسِّيَّةٌ عَلیٰ مَحَلّ
لَايَشْعُرُ ازْ دِيَاداً اذْ لَيْسَ بِحَیّ لٰكِنْ لِبَعْضٍ دُونَ بَعْضٍ فِيهِ فَیْءٌ
أَمَّا أَشِعَّةٌ لِذِیْ حَيَاتِهْ لَيسَ يَغِيبُ ذَاتُهُ عَنْ ذَاتِهْ
وَلَا الّذِیْ يَحْصُلُ فِيهِ سِتْرا فَهُوَ بِهَا إِذاً تَزِيدُ شِعْرا

غُرَرٌ فِیْ فَذْلَكَةِ مَا ذُكِرَ

فَكَانَ مِنْ كُلٍّ مِنِ اشْرَاقَاتِ عَقْلٌ كَمَا مِنَ المُشَاهَدَاتِ
فَرْداً وَبِالجِهَاتِ فَرداً مَثْنیٰ كَالقَهْرِ وَالحُبِّ وَ فَقْرٍ وَغِنیٰ
إِذْ كُلٌّ سَافِلٍ لَهُ ذُلٌّ وَوُدّ لِكُلِّ عالٍ ذَا غِنَیً قَهْراً يُعَدّ

فَجَاءَتِ القَوَاهِرُ قِسْمَينِ مِنْ   أنوارٍ أعْلَيْنَ بِتَرتِيبٍ زُكِنْ
واللاَّتِ أرْبَابَ الطِّلِسْماتِ بَدَتْ   طَبقَةٌ عَرْضِيَّةٌ تَكَافَئَتْ
مِنْها الَّتِي مِنَ المُشَاهَدَاتِ   وَبَعْضُهَا الَّتِي مِنِ اشراقاتِ
نُورُ الشُّهُودِ كُلَّ نُورٍ شَارِقَةِ   يَسْمُو فَمِنْهُ المُثُلُ المُعَلَّقَة
وَعَالَمُ الحِسِّ إلَى الثَّانِيْ نُمِي   وإنْ لِأعْلَينَ انْتَمىٰ فَيَلْزَمِ
عِلِّيَةُ الجِسْمِ لِجِسْمٍ وانْتَفىٰ   وَكَونُهُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ أشْرَفَا
وَفَلَكُ الشَّمْسِ مِنَ الَّذِي يَحُفّْ   أصْغَرُ، أمَّا الشَّمْسُ فَهُوَذُوشَرَفْ
فَإنَّهُ الطِّلِسْمُ لِلسِّهْرِيرِ   سُلْطَانُ كُلِّ كَوكَبٍ مُنِيرِ
وَلَيْسَ فِي الثَّانِي مِنَ الجِهَاتِ مَا   يَفِيْ بِثَامِنٍ كَثِيرٍ أنْجُمَا

غُرَرٌ فِيْ تَطَابُقِ عَالَمِ الحِسِّ وعَالَمِ العَقْلِ

فَكلٌّ هٰذِى النِّسَبِ الوَضْعِيَّة   أظْلَالُ تِلْكَ النِّسَبِ النُّورِيَّة
وَصَنَمٌ لِزِيْنَةٍ جَا زِبْرَجَا   كَانَ لِنُورِ رَبِّهِ أنْمُوذَجا
كَهٰذِهِ الألْوَانِ فِي الطَّاوُوسِ   بَلْ كُلِّمَا فِي العَالَمِ المَحْسُوسِ
وَالنُّورُ فِي الغَاسِقِ حُكْمُهُ انْسَحَبْ   فَغَاسِقٌ عَلَيهِ قَهْرٌ قَدْ غَلَبْ
أمَا رَأيتَ أنَّ شَمْساً وَقَمَرْ   نُورُهُمَا نُورَ النُّجُومِ قد بَهَرْ
وَغَاسِقٌ حُبٌّ وَمَا ذُلٌّ مَعَهْ   كَزُهْرَةٍ وَالأُمَّهَاتِ الأربَعَة

غُرَرٌ فِي أنَّ الأفاعِيلَ المُتْقَنَةَ فِي هٰذا العالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوع

وَكُلُّ فِعْلٍ ذِی نَمَا مِنْ جِسْمٍ لَدَيْهِمُ مِنْ صَاحِبِ الطِّلِسْمِ
دُهْنَ السِّرَاجِ رَبُّهُ يَجْذِبُ لَهْ شَكْلًا صِنَوبَرِيّاً أَعْطَى الْمَشْعَلَة
بِالرَّبِّ لِلنَّحْلِ الْمُسَدَّسَاتُ وَلِلْعَنَاكِبِ الْمُثَلَّثَاتُ

غُرَرٌ فِی تَحْقِيقِ مَهِيَّةِ الْمُثُلِ الأَفْلاطُونِيَّةِ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ إِنِّيَّتِها

وَعِنْدَنَا الْمِثَالُ الأَفْلاطُونِی لِكُلِّ نَوعٍ فَرْدُهُ الْعَقْلانِی
كُلٌّ كَمَالٍ فِی الطِّلِسْمِ وَزَّعَهْ مِنْ جِهَةٍ بِنَحْوٍ أَعْلَىٰ جَمَعَهْ
وَالسِّرُّ سَوغُ أَخْذِ مَفْهُومَاتِ مِنَ الْوُجُودِ الأَحَدِیِّ الذَّاتِ
كَالنَّفْسِ فِی الذَّاتِ قُوَاهَا حَاوِيَة بِوَحْدَةٍ فِی قُوَّةٍ وَهِیَ هِيَهْ
لِبَدَنٍ كَمَا بِهَا وِقَايَة بِكُلِّ نَاسُوتٍ لَهُ عِنَايَة
فَذِی مِنَ الْمَخْرُوطِ مِثْلُ الْقَاعِدَةْ وَذَاكَ نُقْطَةٌ لِكُلِّ وَاجِدَةْ
وَذٰلِكَ الأَصْلُ وَذِی فُرُوعٌ وَذٰلِكَ الْكُلِّیُّ أَیْ وَسِيعٌ
وَالْمِثْلُ لَا مُجَرَّدُ الْمِثَالِ وَاخْتَلَفَا بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ

غُرَرٌ فِی ذِكْرِ تَأْوِيلاتِ الْقَوْمِ لِلْمُثُلِ الأَفْلاطُونِيَّة

وَبَعْضُهُمْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَة فَأَوَّلُوا بِالصُّوَرِ الْمُرْتَسِمَة
فِی ذَاتِ بَارِيْهَا وَذَا قِيَامُهَا بِذَاتِهَا لِأَنَّهُ تَمَامُهَا
قِيلَ الْمِثَالُ صُوَرُ الْهَيُولى بِمَا تُضَافُ لِلْمَبَادِی الأُولىٰ

حَيْثُ زَمَانِيّاتُهَا وَالأزْمِنَة مِثْلُ مكَانِيَّاتِها وَالأمكِنَة
كَالآنِ والنُّقْطَةِ فِى الدَّهْرِ جُمَعْ فَالشَّىءُ فِيهِ مَعَ هَيُولاهُ اجْتَمَعْ
وَقِيلَ عَالَمُ المِثَالِ وَعَلىٰ مَهِيَّةٍ مُطْلَقَهٍ قَدْ حُمِلَا
فَفِى العُقُولِ ذَاتُهَا تُجَرَّدُ حتّىٰ بالإطْلَاقِ فَلَا تُقَيَّدُ
تُحْفَظُ مَعَ تَعَاقُبِ الأفرَادِ وَجَوْهَرٌ لِلْحَمْلِ الاتِّحادِىْ
المُمْكِنُ الأخَسُّ إنْ تَحقَّقَا فالمُمْكِنُ الأشْرَفُ فِيهِ سَبَقا
لِأنَّهُ لَولَاهُ إنْ لَمْ يَفِضِ فَجِهَةٌ تَفْضُلُ حقّاً يَقْتَضِىْ
وَإنْ أخَسُّ فَاضَ قَبْلَ الأشْرَفِ عُلِّلَ الأقوىٰ عِنْدَ ذَا بِالأضْعَفِ
وَإنْ مَعَ الأشْرَفِ فِى الصُّدُورِ فَوَاحِدٌ جَا مَصْدَرَ الكَثِيرِ
والنُّورُ الإسْفَهْبَدُ إذْ يُبَرْهَنُ عَلَيهِ فَالقَاهِرُ أيضاً كَائِنُ

المقصد الثالث

في

الالهيّات بالمعنى الأخصّ

وفيه فرائد

الفريدة الأولىٰ

فى

أحْكَامِ ذَاتِ الواجِبِ بَهَرَ بُرهَانُه

غُرَرٌ فِى إثْبَاتِهِ تعَالىٰ

* وأمّا إثبات صفاته هنا ، فهواستطرادىّ ، ولمّا كان مطلب ما الشّارحة ، مقدّما على مطلب هل البسيطة ، قلنا :

* **مَا ذَاتُهُ بِذَاتِهِ لِذَاتِهِ** ، قولهم : « بذاته ولذاته » كالظّرف والمجرور إذا افترقا اجتمعا وإذا اجتمعا افترقا ، فالمراد بالأوّل نفى الحيثيّة التّقييديّة ، كما فى موجوديّة المهيّة الإمكانيّة ، وبالثّانى نفى الحيثيّة التّعليليّة ، كما فى موجوديّة الوجودات الخاصّة الإمكانيّة ، أوالمراد بأحدهما نفى الواسطة فى العروض ، كما فى وساطة الوجود الخاصّ فى تحقّق المهيّة ، وبالآخر نفى الواسطة فى الثّبوت ، كما فى وساطة وجود الحقّ لتحقّق الوجود الخاصّ الإمكانىّ . والواسطة فى العروض أن تكون منشأ لاتّصاف ذى الواسطة بشىْ ولٰكن بالعرض ، كوساطة حركة السّفينة لحركة جالسها . والواسطة فى الثّبوت أن يكون منشأ للاتّصاف بشىء بالذّات وهى قسمان : أحدهما أن يكون نفسه متّصفا به كالنّار الواسطة لحرارة الماء ، وثانيهما أن لايكون كالشّمس الواسطة لها ، أولاسوداد وجه القصّار و ابيضاض الثّوب ، * **مَوْجُودٌ** و مستحقّ لحمل مفهومه هو **النّحقّ ُ النْعَلِى صِفَاتِه** ، - من قبيل إضافة الصّفة إلى معموله ، كالحَسَنِ وَجْهِهِ لأنّ الرّوىّ فى المصراع الأوّل على الكسر - .

* **إذا** - شرطيّة - **النْوُجُودُ** ، المراد به حقيقة الوجود الّذى ثبت أصالته ، وإنّ به

حقيقة كـل ذى حقيقة ، **كَانَ وَاجِباً فَهُوَ** المراد ، * **وَمَعَ الإمْكَانِ** بمعنى الفقر والتعلّق بالغير ، لابمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم ، لأنّ ثبوت الوجود لنفسه ضرورىّ ، ولا بمعنى تساوى نسبتَى الوجود والعدم ، لأن نسبة الشّىء إلى نفسه ، ليست كنسبة نقيضه إليه ، لأن الأولى مكيّفة بالوجوب ، والثّانية بالامتناع ، **قَدِ اسْتَلْزَمَهُ** ، على سبيل الخُلف ، لأنّ تلك الحقيقة لاثانى لها حتى تتعلّق به وتفتقر اليه ، بل كلّما فرضته ثانيا لها فهو هى لاغيرها ، والعدم والمهيّة حالها معلومة ، أوعلى سبيل الاستقامة بأن يكون المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة ، فإذا كان هذه المرتبة مفتقرة إلى الغير ، استلزم الغنى بالذّات ، دفعا للدّور والتّسلسل ، والأوّل أوثق وأشرف وأخصر ، * **وَقِسْ عَلَيْهِ** ، أى على الوجود **كُلَّمَا** من الصّفات **لَيْسَ امْتَنَعْ** أى ممكن بالإمكان العامّ و * **بِلاَ** لزوم **تَجَسُّمٍ عَلَى الْكَوْنِ** ، أى الوجود **وَقَعْ** .

حاصله انّه قس عليه الصّفات الكماليّة ، فقل إذاكان حقيقة العلم مثلا واجبة فهو ، وإلّا استلزمته ، كما قال المعلّم الثّانى : « يجب أن يكون فى الحياة حياة بالذّات ، وفى الإرادة إرادة بالذّات ، وفى الاختيار اختيار بالذّات ، حتّى تكون هذه فى شىء لابالذّات » . وإنّما عبّرنا عن الصّفات الكماليّة بذلك ، للإشارة إلى معيار لمعرفة الكمال ، و هو كلّ ما يمكن بالإمكان العامّ للوجود ، ولا يستلزم عروضه للوجود تخصّص استعداد كالعلم لاكالبياض ، فكلّما هو كذلك يجب إثباته للواجب . ولمّا كان لقائل أن يقول : «فيلزم تكثّر الواجب بالذّات» دفعناه بأنه * **ثُمَّ ارْجِعَنْ وَحِّدَنْهَا** ، أى الصّفات **جُمَعَا** تاكيدا * **فِى الذَّاتِ** والمصداق **فَالتَّكْثِيرُ فِيمَا** ، أى فى مفاهيم **انْتَزَعَا** من وجودها لافى وجودها ، وانتزاع مفاهيم كثيرة من ذات واحدة سايغ لاينثلم به وحدتها .

ولما فرغنا من طريقة الإلهيّين بل المتألّهين فى إثبات الحقّ علت صفاته تعرّضنا لطريقة غيرهم فقلنا : * **ثُمَّ** الحكيم **الطَّبِيعِيُّ** النّاظر فى الجسم بما هو واقع فى التغيّر ، وهوموضوع علمه **طَرِيقَ الْحَرَكَةَ** ، ـ الإضافة بيانيّة ـ * **يَأْخُذُ لِلْحَقِّ** تعالى ، أى لإثباته **سَبِيلاً سَلَكَهُ** ، فربّما يسلك طريق الحركة نفسها ، بأنّ الحركة لابدّ لها من محرّك ، والمحرّك

لامحالة ينتهى إلى محرّك غير متحرّك أصلا دفعا للدّور والتسلسل ، و ربمّا يسلك طريق حركة الأفلاك بأنّها ليست طبيعيّة بل نفسانيّة ، فهى لغاية ليست شهويّة أو غضبيّة لبرائتها عنها ، ولا إيصال نفع إلى ما دونها ، إذلا وقع له عندها ولا بعضها لبعض ، وإلّا لم ينته عددالأجسام إلى حدّ فيجب أن يكون غايتها أمرا غيرجسمانى إمّا واجب أومنته إليه ، وربمّا يسلك طريق حركة النّفس بأنّها فى أوّل الأمر بالقوّة ففى خروجها من القوّة إلى الفعل لابدّ لها من مُخرِجٍ فاعلىّ ، وهوإمّا الواجب أومنته إليه ، وكذا لابدّ لها من مُخرِجٍ غائىّ ، فانّ الحركة طلب ، والطّلب لابدّ له من مطلوب ، وكلّ مطلوب تناله النفس لاتقف عنده ولاتطمئنّ دونه حتّى تفد على باب الله ، وترد على جنابه ، فلابدّ أن ينتهى المطالب إلى مطلوب به تطمئنّ القلوب ، وهوالمطلوب ، وأما * **مَنْ فِيْ طريق حُدُوثِ الْعَالَمِ** لإثبات صانعه ، **قَدِانْتَهَجْ** من المتكلّمين ، * **فَإِنَّهُ عَنْ مَنْهَجْ الصِّدْقِ خَرَجْ** ، لإنّ مناط الحاجة إلى العلة ، هوالإمكان فقط ، لاالحدوث ، ولاالإمكان مع الحدوث ، ولاالإمكان بشرط الحدوث .

غُرَرٌ فِى تَوحِيدِهِ

* **صِرْفَ الْوُجُودِ** ــ مفعول مقدّم ــ ، والمراد به الوجود بشرط لا ، وهوالواجب تعالى **كَثْرَةً لَمْ تَعرِضَا** ــ موكّد بالنّون الخفيفة ــ ، * **لأَنَّهُ** ، أى صرف الوجود ، **إمّا التَّوحُّدَ** ــ مفعول ــ **اقْتَضَى** * **فَهُوَ** المطلوب ، **وإلّا** ، أى و إن لم يقتض الوحدة ، فلايخلوا إمّاأن يقتضى الكثرة أولا يقتضى الوحدة ولاالكثرة ، فعلى الأوّل **وَاحِدٌ ما** ــ نافية ــ **حَصَلاَ** ، إذ ذلك الواحد أيضا على طباعِ ذلك الكثير بذاته ، والمفروض أنّ هذا السّنخ يقتضى الكثرة ، فلم يوجد فيه واحد فلم يوجد فيه كثير ، لأنّ الكثير مبدءه الواحد ، فإذا كثرناه بذاته أبطلناه ، وعلى الثّانى كان كلّ من الوحدة والكثرة عرضيّا له ، فيلزم ما أشرنا إليه بقولنا :

* **أَوْكَانَ** صرف الوجود الّذى هوالواجب تعالى ، **فِيْ وَحْدَتِهِ مُعَلَّلاَ** بالغير .

بُرْهَانٌ آخَر

* تَرَكُّبٌ أَيْضاً عَرَاهُ ، أى عرض صرف الوجود إنْ يُعَدّ ، أى إن كان صرف الوجود الّذى هوالواجب متعدّداً ، * مِمَّا ، أى تركّب ممّا ، بِهِ امْتِيَازٌ وَمَا بِهِ اتَّحَدْ ، لأنّ وجوب الوجود مشترك بينهما ، وما به الاشتراك الذّاتى يستدعى ما به الامتياز الذاتىّ ، وهذا هو التّركيب .

غُرَرٌ فى ذِكْرِ شُبْهَةِ ابن كَمُّونَة وَدَفْعِها .

* هُوِيَّتَانِ بِتَمَامِ الذَّاتِ قَدْ * خَالَفَتَا لا ببعضها حتّى يلزم التّركيب ، ولا بأمر زايد حتّى يكون الواجب فى هويّته معلّلا ، ويكون وجوب الوجود مهيّة نوعيّة لابْنِ الْكَمُّونَةِ اسْتَنَدْ ، أى هذا الكلام إليه استند ، وعبارته هكذا :

«لم لايجوز أن يكون هناك هويّتان بسيطتان مجهولتا الكُنه مختلفتان بتمام المهيّة ، يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته ، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيّا» .

وما يقال فى دفعها ، أنّه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضيّا معلّلا ، فلم يكن شىء منهما واجب الوجود بما هو واجب الوجود ، بل شىء ذلك الشّىء واجب الوجود ، وقد أبطلوه ، فهو مدفوع بأنّه يلزم ذلك لوكان وجوب الوجود عرضيّا بمعنى المحمول بالضّميمة ، و من عوارض الوجود وليس كذلك ، بل العرضىّ بمعنى الخارج المحمول ومن عوارض المهيّة كالشّيئيّة فإنّها عرضيّة للأشياء الخاصّة ، مع أنّها تنتزع من نفس ذواتها ، فهى مستحقّة لحملها فى ذواتها ، ولهذا جمع فى كلامه بين العرضيّة وبين الذّاتيّة ، حيثُ قال : «كلّ منهما واجب الوجود بذاته» فالمراد بالعرضيّة ما عرفت ، وبالذّاتيّة الذّاتى فى باب البُرهان ، لا الذّاتى فى باب إيساغوجى فدع هذا .

* وَادْفَعْ الشّبهة بِأَنْ طَبِيعَةً ومفهوما واحداً مَا — نافية — ، انْتَزَعَتْ * مِمَّا ،

أى من أشياء **تَخالَفَتْ بِمَا هِيَ تَخالَفَتْ** ، كالحيوان المنتزع من الأنواع المتخالفة من جهة اتّفاقها فى حقيقته، لامن جهة اختلافها بالفصول ، والإنسان المنتزع من زيد و عمرو وغيرهما من جهة اتّحادهم فى تمام المهيّة المشتركة، لامن جهة اختلافهم بالعوارض الشّخصيّة وقس عليهما البواقى ، حتّىٰ أنّ العرض المنتزع من الأجناس العالية البسيطة المتخالفة بتمام ذواتها ، وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرّجل، إنّما ينتزع من جهة اشتراكها فى العروض والحلول فى الموضوع ، وإذا وجد فى الواجبين ، المفروضين قدر مشترك ، تحقّق فى كلّ واحد منهما ما به الامتياز، ليتحقّق الإثنينيّة، فجاء التّركيب .

* بل إنْ **سَئَلْتَ الْحَقّ** عنّا فنقول فى شىء من الموارد غير مصداق واحد *** لَيْسَ مَعْنُوناً لِمَعْنًى فَارِدٍ** ، * **إذِ الْخُصُوصِيَّةُ** التى فى واحد من المعنونات والمصاديق لوتكثّرت ، **إمَّا تُعْتَبَرُ** * **فِي أَخْذِهِ** أى أخذ المعنى الفارد وانتزاعه منه و صدقه عليه، **فَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ** ، أى من ذلك المعنى الفارد الأفراد الأخر ، لكونها فاقدة لهذه الخصوصيّة ، * **أوالْخُصُوصِيَّةُ** المخصوصة **لَيْسَتْ تُشْتَرَطْ** فى أخذ ذلك المعنى وصدقه ، * **فَالْوَاحِدُ الْمُشْتَرِكُ** ، يعنى القدر المشترك بين المصاديق ، هو **الْمَحْكِيُّ** عنه والمأخوذ منه **فَقَطْ**، إذ الخصوصيّات ملغاة، وقد مرّ فى أوائل الأمور العامّة مايتعلّق بالمقام .

بُرْهَانٌ آخَرُ عَلَى التَّوحِيدِ .

وهو انّ الكثرة إن كانت نوعيّة فبالمهيّات ، وإن كانت عدديّة، فإن كانت فى الجواهر فبالمادّة ولواحقها ، و إن كانت فى الأعراض فبالموضوعات * **وَحَيْثُ لاَ مَوْضُوعَ أوْمَهِيَّةٌ** * **وَلاَ هَيُولَىٰ** لتعالى الواجب عن الكلّ ، **كَيْفَ يَتحقّق الإثْنَيْنِيَّةُ** .

غُرَرٌفِي تَوحِيدِ إلٰهِ العالَمِ .

البراهين السّابقة أقيمت على أنّه لاشريك لواجب الوجود فى الوجوب الذّاتى ، بل فى الوجود الحقيقىّ ، أى الموجود فى نفسه لنفسه بنفسه ليس إلّا هو ، والآن نريد أن نبرهن على أنّه لاشريك له فى الإلـٰهيّة والفاعليّة ، أى الفاعل بالمعنى المصطلح للإلهيين ليس إلاّ هو ، فمهّدنا اوّلا وحدة العالم ، ثمّ أثبتنا وحدة الإلـٰه ، فقلنا :

* **فِى الْحِسِّ** ـ متعلّق بقولنا ـ **عَالَمَيْنِ** ـ وهومفعول ـ **يُبْطِلُ** ، وإنّما قلنا فى الحسّ ، لأنّ العوالم العقليّة كثيرة لـزوم **الْخَلاَ** ، لأنّا لـوفرضنا عالما آخرجسمانيّا فى عرض هذا العالم ، لكان شكله الطّبيعىّ هوالكُرةُ ، والكُرتان إذا لم تكن إحديـٰهما محيطة بالأخرىٰ لزم الخلاء فيمابينهما ، لأنّ تماسّ الكرتين بالنّقطة سواء * **تَخَالَفَا بِالنَّوْعِ أَوْتَمَاثَلاَ** ، هذا هوالبرهان المشترك ، وأمّا المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النوعيّة ، والمماثلة العدديّة ، ففى الأسفار والمبدء والمعاد نقلا عن المعلّم الأوّل والشّيخ الرّئيس من شاء فليرجع اليهما .

ثمّ لما نفينا عالما آخرسوى هذا العالم أردنا أنْ نقول : هذا العالم واحد لابالاجتماع والاتّصال فقط ، بل إنسان كبير واحد بالعدد ، باعتبار النّفس والعقل الكليّين اللّذين من عالم الوحدة ، وباعتبار انّ الوجود فى الكلّ عين الهويّة والوحدة الحقّة الظّلّيّة ، ولا سيّما بالنّظر إلى وجهه إلى الله الواحد وتدلّيه بالحقّ المتعال الّذى هو علىٰ كلّ حاضر و غايب شهيد وشاهد .

فقلنا : * **إنَّ السَّمَاءَ كُلَّهُ** كواكبه وأفلاكه الكليّة والجزئيّة **أحْيَاءٌ** عُقلاء مسبّحون بحمد ربّهم لايسأمون ، ومتواجدون فى عشق جماله لايفترون ، لمكان نفوسها المتعلّقة بها و عقولها المشبّه بها ، وفى بعض الآثار النّبويـة : « أطّتِ السّماءُ ، وحقّ لها أن تأطّ ، ما فيها موضع قدم إلّا وفيه ملك راكع أو ساجد » * **وَالشَّمْسُ قَلْبٌ** له ، وكما انّ القلب الصّنوبرى فى الإنسان الصّغير أشرف الأعضا وله الرّياسة ، كذلك الشّمس فى الإنسان الكبير ، سيّد الكواكب والأفلاك ، ولـه الرّياسة على كلّ الأجسام **غَيْرُهَا الْأَعْضَاءُ** الأخر للإنسان الكبير من الرّئيسة والمرئوسة ، وقد جعل الرّئيسة فى الإنسان الصّغير

باعتبار سبعة وبإزائها فى السّماء السّبعة السّيّارة .

* وقد ذكر العرفاء، الشّامخون فى التّطبيق كلمات جمّة لايسعها هذا المختصر، * وَالجسم الْعُنْصُرِىْ ثَقِيْلاً كان أَوْ خَفِيفًا * بِجَنْبِ الْأَفْلَاكِ الحيّة بالدّوام الى ما شاء الله ، بَدَا طَفِيفًا ، أى قليلا ، فلا يقدح عدم حياة بعض العنصريّات فيما نحن بصدده من أن العالم كلّه حيوان . * بَلْ جَعَلَ الْقَوْمُ ، أى الحكماء الأقدمون أُولُو الْفَطَانَة * عَنَاصِراً فى الإنسان الكبير كَحَجَرِ الْمَثَانَةِ فى الإنسان الصّغير ، إشارة إلى ماقال الشّيخ الرّئيس فى كتاب المبدأ والمعاد : « اعلم انّ اسم السّماء و اسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة ، كأنّهم لم يكونوا يعتنون بالجو هر الفاسد الّذى يشتمل عليه كرة القمر، فانّه أصغر بالنسبة الى العالم السّماوى من الحصاة الحادثة فى بدن حيوان بالنسبة إلى بدنه ، ثمّ إذا قيل حيوان لم يدخل تلك الحصاة فى جملته ، ولم يمنع عدم حياتها أن يكون الجسم الّذى يحويه حيّا، والكلّ عندهم بالقياس إلى المبدء الأوّل كشىء واحد حىّ له نفس عقليّة وله عقل مفارق يفيض عليه ، و ربّما قالوا كلّ للسّماء الأولى ، فانّ كثيرا من الفلاسفة جرت عادته بأن يسمّيها جرم الكلّ و حركتها حركة الكلّ ، وبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكلّ ، و يعنون به جملة العقول المفارقة ، لأنّها شىء واحد ، ونفس الكلّ ، ويعنون بها جملة الأنفس المحرّكة للسّماويات، كأنّها شىء واحد، وتارة يقولون عقل الكلّ ، و يعنون به العقل المحرّك بالتّشويق للكرة الأقصى الّذى هو أولى بالتّشويق بعد الخير المحض، و نفس الكلّ ، ويعنون بها النّفس المختصّة بتحريك ذلك الجرم » انتهى كلامه .

وكون العناصر والعنصريّات بمنزلة حجر المثانة ، باعتبار حقارتها وتفاسدها بالنّسبة إلى السّبع الشّداد لاينافى كون الإنسان المتولّد منها خليفة الله فى الأرض و مظهر أسمائه ومجلى صفاته و مخلوقا لله والأشياء لأجله ، لأنّ ذلك باعتبار عقله المستفاد ، و اتّحاده بالعقل الفعّال ، ولاسيّما أكمل افراده الفانين فى الحقّ المتعال .

واذا عرفت ذلك ، * فَبِا لِنِّظَامِ الْجُمَلِى، الْعَالَم ، أى العالم جملة ملحوظة

متدلّية بعرش الله ، * **شَخصٌ مِنَ الحَيَوانِ** لا حيوان فقط ، **بَلْ آدَمُ** و إنسان كبير * **لٰكِنَّ لا رَأسَ لَهُ** كالإنسان البشرىّ **وَلا ذَنَبْ** كالحيوان العنصرىّ * **كَما لَهُ لَيْسَ تَشَهٍّ وَغَضَبْ** ، لبراءة السّموات منها ، وليس من شرط الحيوانيّة والإنسانيّة المطلقتين هذه ، بل الحياة ودرك الكليّات ، وهما حاصلان له باعتبار اشتماله على النّفوس والعقول ، وحينئذ * **فَمَعَ تَعَدُّدٍ** أى تعدّد إله العالم **تَوارُدُ العِلَلْ** المستقلّة * **عَلَى** المعلول **المُشَخَّصِ** من الإنسان الكبير الشّخصىّ ، **الَّذِى قَدِ انفَعَلْ** وتأثّر ، وهذا محال فتعدّد الإله محال .

غُرَرٌ فِى دَفعِ شُبْهَةِ الثَّنَوِيَّةِ بِذِكْرِ قَواعِدَ حِكْمِيَّةٍ

* **ثُمَّ الوُجُودَ** ـ مفعول أوّل لقولنا ـ : **اعْلَمْ بِلا التِباسِ** * **خَيْراً** ـ مفعول ثان ـ **هُوَ** أى خير **النَّفْسِىُّ والقِياسِىّ** ، أى الاضافىّ ، فكلّ وجود ولو كان إمكانيًا خير بذاته وخير بمقايسته إلى غيره ، وهذه المقايسة قسمان : أحدهما مقايسته إلى علّته ، فإنّ كلّ معلول ملائم لعلّته المقتضية إيّاه ، وثانيهما مقايسته إلى ما فى عرضه مما ينتفع به ، وفى هذه المقايسة الثّانية يقتحم شرّ ما فى بعض الأشياء الكائنة الفاسدة فى أوقات قليلة ، و نتكلّم فى كيفيّة وقوعه بتقسيم الشّىء إلى الأقسام المنقول فى الكتب الحكميّة عن ارسطو فى دفع هذه الشّبهة ، و بأنّ الشّرّ عدم ، فقلنا : * **وَالخَيْرُ كَالشَّرِّ احْتِمالاً** ، أى بحسب الاحتمال العقلىّ **حَوِيا** * **المَحْضَ والكَثِيرَ وَالمُساوِيا** ، فالشّىء إمّا خير محض ، و إمّا خيره كثير غالب على شرّه ، وإمّا مساوله ، وكذا فى جانب الشّرّ ، فالأقسام خمسة إذ المساوى من كلّ منهما قسم واحد ، كما انّ الغالب من كلّ منهما يستلزم مغلوب الآخر ، فلم يعدّ قسما آخر .

ثمّ القسمة إمّا بحسب الخير والشرّ الذاتيّين ، و إمّا بحسب الاضافيّين ، كما فى القبسات حيث اعتبرها بحسب الإضافة وجعل المقسم هو الموجود ، بأنّ الموجود إمّا خير

محض لكلّ شيء لايستضرّ بوجوده شيء، وإمّا شرّ محض يستضرّ بوجوده كلّ شيء، وإمّا نفعه غالب، وإمّا ضرّه غالب، وإمّاهما متساويان كلّ ذلك بالنسبة إلى الغير. * **فَالْمَحْضُ**، أى الخير المحض **كَالْعُقُولِ** فإنّها موجودات بالفعل، ليس لها حالة منتظرة وكمالات تامّة جامعة لاتنفد ولا تبيد، فهى خير محض بكلا المعنيين، **وَالَّذِى كَثُرَ** * **خَيْرَاتُهُ مِثْلُ الْمَعَالِيلِ الْأُخَرِ** من الكاينات الّتى فيها نقايص قليلة، وإضرارات نادرة، وإنّما وجد هذا القسم من المبدأ الخير المحض، * **إِذِ الْكَثِيرُ الْخَيْرِ مَعَ شَرٍّ أَقَلَّ** فيه بحسب أوقات قليلة * **فِي تَرْكِهِ**، أى ترك إيجاده **شَرٌّ كَثِيرٌ قَدْ حَصَلْ**، كما قالوا إنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير، فيكون من المقسم المقابل الغير الموجود، وأمّا الأقسام الثّلاثة الأخر فلا يمكن وجودها كما قلنا: * **تَرْجِيحُ مَرْجُوحٍ وَتَرجيح مَا تَمَاثَلَا**، أى المساوى على المساوى بلا مرجّح * **شَرّاً كَثِيراً مَعَ شرّ مُسَاوٍ أَبْطَلَا**، أى لزوم ذينك بالتّوزيع على تقدير وجود ذين أبطل وجودهما فإذا لم يكونا موجودين لم يكن الشّرّ المحض موجودا بطريق أولى، ولم يحتج إلى دليل.

* **وَالشَّرُّ أَعْدَامٌ** ـ والجمعيّة باعتبار أفراد الشّرّ ـ وقد حكموا ببداهة هذه المسألة، ونبّهوا عليها بأمثلة مسطورة فى الكتب ومع ذلك فقد ذكر العلّامة الشيرازى ـ قدّس سرّه ـ فى شرح حكمة الاشراق دليلا عليها نقلناه فى مواضع أخر غير هذا المختصر. ثمّ هذا الكلام إشارة إلى مشرب افلاطون فى الدّفع كما كان الأوّل مشرب ارسطو، و إذا عرفت ذلك **فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ** * **يَقُولُ بِاليَزْدَانِ ثُمَّ الْأَهْرَمَنْ** ـ عطفه بثمّ لدناءة رتبته ولو عند الثّنويّة ـ وضلالهم، أمّا على مشرب افلاطون فلانّ تلك الشّرور القليلة إذا كانت أعداما لا تحتاج إلى العلّة الموجودة كما قالوا بها، فإنّ العدم يرجع إلى العدم كما انّ الوجود يرجع إلى الوجود، وأمّا على مشرب ارسطو، فلانّها وإن كانت موجودة ولكن لمّا كانت كثيرة الخير طفيفة الشّرّ، لايليق بالحكم إهمالها كما علمت، فهى مستندة إلى مبدء الخيرات، فأيّة حاجة إلى مبدء على حدة.

ولمّا توجّه على قولنا : « الشرّ اعدام » انّ العدم لاتأثير له ، وهذه الشّرور ، مؤثّرات دفعناه بقولنا : * **وَإنْ عَلَيكَ اعتَاصَ تأثِيرُ العَدَمْ** * **مِنْ سَلْبِ قَرْنٍ مِنكَ عَنْ سَلْبِ النِّعَمْ** منك ، مثل ، سلب البصر ، وسلب مالكيّة الدّينار والدّرهم ونحوهما ، يعنى إنّ الشّرور أعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود ، لاسلوب إيجابات كسلب القرن من الإنسان ، بل كسلب البصر منه ، ففرق بين عدم الشّىء مطلقا ، و بين عدمه عن موضوع قابل .

غُرَرٌ فِي بَسَاطَتِهِ تَعَالىٰ

* **كَمَا هُوَ الْوَاحِدُ** ، أى لاشريك لـه مطلقا ، ولا فرد لطبيعة الوجوب سواه كذلك **إنّهُ الْأحَدْ** ، وبيانه انّه * **لَيْسَ لَهُ الْأجْزَاءُ** مطلقا ، تفصيله ، **لا أجْزَاءَ حَدّ** ، أى الجنس والفصل * **وَلا مَادَّةٌ وَصُورَةٌ عَينِيَّة** ، كما فى المركّبات الخارجيّة * **ذِهْنِيَّةٌ كَذَا** ، أى ولامادّة وصورة ذهنيّة كما فى الأعراض ، **وَلا أجزاء كَمِيَّة** أى ، مقداريّة .

ووجه الضّبط فى تقسيم الأجزاء إلى أقسامها الأربعة أن يقال : الأجزاء إمّا موجودة بوجود واحد فى العين ، وإمّا موجودة بوجودات متعدّدة ، وعلى الأوّل إمّا أن تعتبر فى الذّهن لابشرط فهى الأجزاء الحمليّة ، والأولىٰ التّعبير عنها بالأجزاء الحدّيّة ، لوقوعها أجزاء لحدّ المركّب ، وأمّا التّسمية بالأجزاء الحمليّة ، فعنوان الجزئيّة ينافى الحمل ، و إمّا أن تعتبر فى الذّهن بشرط لا ، فهى الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة ، أعنى المادّة والصّورة الذّهنيّتين ، وعلى الثّانى إمّا أن تكون متباينة فى الوضع ، فهى الأجزاء المقداريّة ، أولا فهى الأجزاء الخارجيّة أعنى المادّة والصّورة الخارجيّتين .

ثمّ أشرنا إلى البرهان بقولنا : * **لَوْ وَجَبَتْ** الأجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تعالىٰ فذلك **خُلْفٌ بِلا الْتِبَاسِ** ، من حيث إنّا فرضنا واحداً ذا أجزاء ، وإذا

كانت الأجزاء واجبات ، لزم تعدّد الواجب ، وكون كلّ واحد بسيطا ، * **إذْ بَيْنَهَا الإمْكَانُ بِالْقِيَاسِ** والصّحابةِ الاتفاقيّة ، فهذا بيان للملازمة بما تقرّرانّه إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم ، وإلّا لزم معلوليّتهما أومعلوليّة أحدهما ، وحينئذ لم يكن تركيب حقيقيّ مؤدّ إلى الوحدة لعدم الافتقارفيما بين الأجزاء ، وهذا ما ادّعيناه من التّلازم ، ***وَاحْتَاجَ** الواجب **فِي الْوُجُودِ** ، هذا إذا كانت الأجزاء وجوديّة فعليّة ، **أوْ** احتاج **تُقَوُّمَا** ، أى فى التقوّم ، هذا إذا كانت حدّيّة تحليليّة ، و ذلك محذور آخر ، يلزم على تقدير وجوبها ، * **كَمَا إذَا أمْكَنَتْ** الأجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تعالى **أيضاً لَزِمَا** ، أى ، لزم ذلك الاحتياج ، لانّ الإحتياج من لوازم التّركيب ، فكلّ مركّب محتاج إلى أجزائه ، ويمكن أن يكون الألِف للتثنية ، أى لزم الخلف والاحتياج جميعا على تقدير إمكان الأجزاء ، لكن لزوم الخُلف على وجه آخر ، و هو صيرورة الغنيّ المحض مشُوبا بالحاجة ، والحقّ الصّرف ملتئما من الباطلات الصّرفة ، والواجب البحت مختلطا بالممكنات العدميّة .

الفريدة الثّانية

فِى أحْكَامِ صِفَاتِهِ عَلَتْ آياتُهُ

غُرَرٌ فِى تَقْسِيمِهَا

إعلم إنّ كلّ ما فى الشّهادة آية لما فى الغيب، كما قال مولانا الرّضا ـ صلوات الله عليه ـ: «قد علم أولوا الألباب انّ ماهنالك لايعلم إلّا بما هيهنا» فإذا نظرنا إلى ماهنا وجدنا زيداً مثلا انّ له صفات سلبيّة، ، ككونه ليس بحجر، وصفات ثبوتيّة، وهى إمّا حقيقيّة محضة كحياته وبياضه، أو حقيقيّة ذات إضافة، كعلمه بما سواه وقدرته، و إمّا اضافيّة محضة، كابوّته لعمرو واخوّته لبكر.

فاعلم انّ للحقّ تعالىٰ هذه الأصناف الأربعة من الصّفات، كما قلنا: ***بِالسَّلْبِ وَالثُّبُوتِ نَعْتُهُ انْشَعَبْ**، ويقال لنعوته السّلبيّة صفات الجلال، ولنعوته الثّبوتيّة صفات الجمال، ***ثانٍ** وهو الثّبوتى **إمّا حَقِيقِيّاً بَدَا أَوْ مِنْ نَسَبْ**، أى اضافيّا، **ثمّ *قَسِّمْ حَقِيقِيّاً إلىٰ مَحْضٍ**، أى قسّم الثّبوتى إلى الحقيقىّ المحض الذى لا يكون الإضافة إلى الغير نفسه، ولا لازمة له، وَإلى حقيقى **ذِى* إِضَافَةٍ** لازمة، الأوّل **كَالْحَيِّ**، وهو الحياة إذ لا يعتبر الذّات فى المشتقّ ولا سيّما ما يطلق عليه تعالىٰ، و كالوجوب الذّاتى وعلم ذاته بذاته، وابتهاج ذاته بذاته ونحوها. وَالثّانى مثل **الْعِلْمْ** بالغير والقدرة عليه والإرادة له وامثالها، **خُذِى** ـ والياء للإطلاق ـ.

* **ثمّ النّعوت الْاِضافِيَّةُ وَالسَّلْبِيَّة *كَعالِمِيَّةٍ** فانّ العالميّة نفس النسبة الّتى للعلم إلى المعلوم، وكالقادريّة الّتى هى نفس النسبة الّتى بين القدرة والمقدور، **وَقُدُّوسِيَّة**

وهى سلب المادّة بالمعنى الأعمّ ولواحقها عنـه ، بل المهيّة أيضاً، فالصّفة السّلبية أعمّ مما يتنطّق فيها بحرف السّلب، وممّا كان له لفظ بسيط كما فى ليس بكاتب فى زيد، فانه يعبّر عنه بالاميّة .

غُرَرٌ فى أنّ أيّاً مِنَ النُّعُوتِ عَينٌ ، وَأيّاً مِنْهــا زائِدٌ

* إنّ الْحَقِيقِيَّ مِنَ الْمُضَافِ إشارة إلى أنّ الصّفة الإضافيّة ، كالقادريّة مضاف حقيقىّ ، والحقيقيّة ذات الإضافة كالقدرة مضاف مشهورى* زَيْدَ عَلَى الذّاتِ بِلاَ خِلاَفِ ، إذ لوكان عينا، لزم كون الذّات نسبة اعتباريّة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . *لٰكِنْ مَبادِيهَا ، أى مبادى النّعوت الإضافية لِقَيُّومِيَّة ، أى القيّوميّة *تَرْجِعُ وذِى أى القيّوميّة ليست نسبة عقليّة ، بل هى نِسْبَةٌ إشْرَاقِيَّة ، أى انّها إشراق الحقّ تعالى، ومرتبة ظهوره وتسميته إضافة إشراقيّة ، مع انّه اصل كلّ وجود، وعماد كلّ ظهور، ونور باعتبار كونه برزخ البرازخ واقعا بين مرتبة الخفاء المطلق المعبّر عنه بالكنز المخفىّ فى الحديث القدسىّ ، وبين الوجودات المقيّدة من المجرّدات والمادّيات منبسطا عليها ، كإضافة بين شيئين .

* وَوَصْفُهُ السَّلْبِيُّ سَلْبُ السَّلْبِ جَا ، فاذا قلت: هو تعالى ليس بجوهر مثلا فالجوهر فيه إستقلال ووجود، وهما ليسا مسلوبين عنه تعالى، بل حقّ الإستقلال والوجود عنده، وفيه أيضا مهيّة كما يقال: الجوهر مهيّة، إذا وجدت كانت لا فى الموضوع، ولوجوده حدّ ، فإذا سلب الجوهر عنه، سلبت تلك المهيّة ، وذلك الحدّ وغيرهما من النّقايص *فِى سَلْبِ الإحْتِيَاجِ كُلاً من الصّفات السّلبيّة أدْرِجَا يعنى سلوبه تعالى ترجع إلى سلب واحد ، هو سلب الاحتياج ، كما انّ اضافاته، ترجع إلى اضافة واحدة اشراقيّة، هى القيّوميّة ، وصفاته الحقيقية ترجع إلى صفة واحدة هى الوجوب ، والوجوب الى الوجود الشّديد الغير المتناهى عدّة ومدّة وشدّة وهو عين الذّات إذ المهيّة فيه هى الإنيّة .

*إنّ الْحَقِيقِيَّةَ مِنْ صِفَاتِهِ * بِشُعْبَتَيهَا ، أى الحقيقيّة المحضة وذات

الإضافة **هِـيَ عَيْنُ ذاتِـهِ**، * **إذْ ذَاتُهُ مُطَابَقٌ** - بفتح البـــاء - ، أى مصداق **لِلْحَمْلِ**، بيانه انّ ذاته تعالى لابدّ أن يكون بذاته كاملا مستحقّا لحمل الصّفات الكماليّة وتجمّله وبهاؤه فى مرتبة ذاته بذاته، إذ لوكان مرتبة الذّات خالية عن الكمالات و معلوم انّها خالية عن مقابلاتها أيضا، والّا لكانت عين السّلوب لهذه الكمالات، كان الخلوّ إمكانا، والإمكان إنْ كان موضوعه المهيّة التّعمّليّة، كان ذاتيّا، لكن لا مهيّة للواجب تعالىٰ سوى الوجود الصّرف الّذى هو حاقّ الواقع، و متن الأعيان، فالإمكان الّذى موضوعه الأمر الواقعى استعداديّ، وحامله مادّة لا بدّ لها من صورة والمركّب منهما جسم تعالىٰ عن ذلك، فوجب أن يكون هو تعالىٰ عالما بذاته، لابالعلم الزّائد، قادراً بذاته لابالقدرة الزّائدة تعالىٰ، وهكذا فى ساير الكمالات.

* **وَجِهَـةُ الْقَبُولِ**، أى قبول ذاتـه للصّفات لوكانت عرضيّة معلّلة **غَيْرُ الْفِعْلِ**، أى غير جهة فاعليّته لتلك الصّفات. هذا برهان آخر تقريره: انّه لوكانت الصّفات زايدة على ذاته، كانت معلّلة بذاته إذ لاواجب آخر لدلايل التوحيد، ولاينفعل عن مجعولاته أيضا، فيلزم أن يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لكونه بسيطا غاية البساطة وهو محال.

غُرَرٌ فِى أنَّهَا مُتَّحِدَةٌ كُلٌّ مَعَ الأُخْرىٰ

كما كانت الكلّ متّحدة مع ذات الموصوف بها، * **وَاتَّحَدَتْ فِى الذّاتِ** والوجود **لا مَفْهُومـا**، حتّى تكون ألفاظها مترادفة و هو باطل، * **كَكَوْنِكَ الْمَقْدُورَ** لله تعالىٰ **وَالْمَعْلُومَا** لله. هذا تنظير للمقام و تنوير يرتفع به ظلام أوهام اختلط عليهم المفهوم والمصداق، فيرون اختلاف مفاهيمها ويتوهّمون اختلاف وجودها و مصداقها بحسبها، وكانّهم لم يقرع أسماعهم جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد، فهم مع القائلين باتّحادها فى المفهوم أيضا فى شقاق.

وتقرير التّنظير أنّه يصدق عليك أنّك مقدور لله، و معلوم و مراد و معلول له

إلى غير ذلك من المضايفات لإضافاته تعالى وأنت شخص واحد ومصداق فارد ، ولا يمكنك أن تقول : أنا مقدور له من جهة ، ومعلوم له من جهة أخرى ، مثلا ، إذ يلزم أنْ يكون حيثيّة مقدوريّتك غير معلوم له ، مع أنّه : «لا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ» ، أوحيثيّة معلوميّتك غير مقدورة له ، على أنّ الكثرات و المركّبات لابدّ أن تنتهى إلى الوحدات والبسايط ، وكلّ واحد بسيط منها شيء وموجود وواحد و معلوم ومقدورلله ، الى غير ذلك من جهة واحدة . فظهر أنّ اتّحاد مفاهيم كثيرة فى الوجود والمصداق واقع .

ثمّ أشرنا إلى كون صرف الوجود بذاته مصداقا ، لجميع صفات الكمال بقولنا : *فَصِرْفُ كَوْنٍ هوظَاهِرٌ بذاته وظُهُورٌ ، فبملاحظة أن لاذات هناطرء عليه الظّهور ، فهونفس الظّهور ، وإذ هو ظهور قائم بذاته فهوظاهر ، كما إنّ البياض لوكان قائماً بذاته كان أبيض * وَمُظْهِرٌ لِلْغَيْرِ الّذى هو المهيّات ، فَهُوَ نُورٌ ، لان النّور هوالظّاهر بذاته المُظهر لغيره *وَإِذْ - توقيتى - ، أى لما كان الوجود نوراً ، وإفَاضَةُ الشُّعَاعِ ظَاهِرٌ *لُزُومُها - فاعل ظاهر- لِلنُّورِ كما ترى فى النّور العرضىّ انّه فيّاض للشّعاع ، إلّا انّ شعاع النّور المعنوىّ الأنوار القاهرة والا سفهبديّة وهى حيّة عالمة ناطقة إلى أن يبلغ فى النّزول إلى الأنوار العرضيّة ، بخلاف العرضىّ وشعاعه ، فَهُوَ قَادِرٌ ، إذا القدرة هى الإفاضة بالشّعور والمشيّة *وَالْحَىُّ دَرَّاكاً وَفَعَّالاً بَدَا * فَالنُّورُ الّذى هوالوجود الصّرف ، حَىٌّ حَيْثُ - تعليلى - فِيْهِ ، أى فى النّور وُجِدَا : أى الدّرّاك والفعّال - فالالف للتّثنية - أوهذا التّعريف - فالألف للإطلاق -*وَإِذْ ظُهُورُ مَرْجَعِ الْعِلْمِ ، لانّ العلم انكشاف الأشياء و ظهورها بين يدى العالم ، و على تعريف شيخ الإشراق : « العلم كون الشّىء نورا لنفسه و نورا لغيره » ، فَهُوَ أى النّور الحقيقىّ والهويّة الصّرفة * عالِمٌ ، وَقِسْ على صحّة كونه مصداقا لهذه الأوصاف صحّة مصداقيّة سَايِرَ الأوصَافِ لَهُ ، فالإرادة هى الرّضا بالمراد ، والوجود الصّرف عين الرّضا والعشق بذاته وبآثاره ، و التّكلّم هو الإعراب عمّا فى الضّمير ، والوجود الّذى هوالمعروفيّة والمحبّة الأفعاليّة

إعراب عن المكنون الغیبیّ ، والمکنون الغیبیّ أیضا إعراب و إظهار بذاته لذاته ، وهو التّکلّم الذّاتی فاجعله مقیاسا لما لم نذکره ، ولذلک تری العرفاء یطلقون الإسم علی نفس الوجود ملحوظا بتعیّن من التعیّنات الکمالیّة ، والمسمّیٰ علی الوجود الصّرف ملحوظا بلا تعیّن .

غُرَرٌ فِیْ ذِکْرِ أَقْوَالِ الْمُتَکَلِّمِینَ فِی هذٰا الْبَابِ

* وَالْأَشْعَرِیُّ بِازْدِیادٍ فی صفاته الحقیقیّة قَائِلَة - التأنیث باعتبار الطّایفة ، کقول الشّاعر : « وإنْ مالکُ کانتْ کرام المعادن » - وإلزامهم بالقدماء الثّمانیة مشهور ، * وَقَالَ بِالنِّیَابَةِ الْمُعْتَزِلَة ، أی ذاته نائبة مناب الصّفات ، بمعنی أنّ خاصیّة العلم مثلا إتقان الفعل ، وهی تترتّب علی نفس ذاته بلاصفة علم حقیقة ، وقد اشتهرانّه : « خُذِ الغَایَاتِ و دَعِ المَبَادِی » و بالحقیقة هم نافون للصّفات . و منشأ غلطهم أنّ الصّفة هی المعنی القائم بالغیر ، فکیف یکون ذاتا مستقلّة ، ولم یتفطّنوا أنّ حقیقة کلّ صفة هی الوجود ، والوجود مقول بالتّشکیک ، فکلّ صفة له عرض عریض کما مرّ فی العلم ، انّ مرتبة منه کیف ، ومرتبة منه واجب بالذّات ، وقس علیه القدرة والإرادة و غیرهما . فالمرتبة الأعلیٰ من کلّ صفة ، هی حقیقة تلک الصّفة بلا مجاز ، والألفاظ موضوعة للمعانی العامّة .

* وَ نَغْمَةَ الْحُدُوثِ ، أی حدوث صفاته الحقیقیّة فِی الطَّنْبُورِ ، أی طنبور معرفة الصّفات * قَدْ زَادَهَا القائل الْخَارِجُ عَنْ مَفْطُورٍ ، أی مفطور العقل الإنسانیّ ، تعبیر و تقریع للکرامیّة حیث زادوا وقاحة و فظاعة ، فجمعوا بین زیادة الصّفات الحقیقیّة وحدوثها ، ولا یرضیٰ به فطرة العقل .

ثمّ أشرنا إلی تزییف هذا المذهب بقولنا : * مَا وَاجِبُ وُجُودُهُ بِذَاتِهِ * فَوَاجِبُ الْوُجُودِ مِنْ جمیع جِهَاتِهِ ، فکما انّه واجب الوجود ، کذلک واجب العلم والقدرة و

الإرادة ونحوها ، وليس هذا تزييفا لمذهب الأشعرى ، إذ هو أيضا يقول صفاته واجبة لذاته لقوله بقدمها ، فهذه القاعدة أعنى قولنا : « واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات » أعمّ من العينيّة .

غُرَرٌ فِى أَنَّهُ تَعَالىٰ عَالِمٌ بِذَاتِهِ

* **وَهُوَ تَعَالىٰ عَالِمٌ بِالذَّاتِ**، أى بذاته ، * **إذْ مِنْهُ** - سبحانه وتعالى - **وُجُودُ عَالِمِى الذَّاتِ** ، اى العالمين بذواتهم **أُخِذْ** ومعطى الكمال ليس فاقداله .

بُرْهَانٌ آخَرَ

***وَ كُلُّ مَاجُرِّدَ عَاقِلٌ كَمَا* تَجَرُّدُ الْعَاقِلِ أيضاً حُتِمَا**، أى كلّ مجرّد عاقل ، كما انّ كلّ عاقل مجرّد ، لا من باب انعكاس الموجبة الكليّة كنفسها ، بل من باب مبرهنيّة كلّ من القاعدتين على حِدة ، فقلنا فى بيان الأوّل ، ***إذْ عَقْلُهُ** - مبنىّ للمفعول - أى معقوليّته ، **إمَّا لَهُ الإمْكَانُ** *أوْلاً** إمكان لـه ، **وَهٰذا الظَّاهِرُ الْبُطْلانُ** - هذا من باب رفع الصّفة فاعلها كالحَسَن الوجه - ولا ينبغى أن يقرء بالإضافة ، إذ لا يوافق الرّوىّ السّابق فى الإعراب . وظهور بطلانه لأنّ كلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه ، ولو بالوجوه العامّة ، مثل انّه موجود وواجب أوممكن أوغير ذلك . * **ثُمَّ الْجَوَازُ** أى الإمكان الّذى هو الشّقّ الأوّل **إنْ** كان **بِتَغْيِيرٍ** بأنْ يقشّره العقل ويعريه عن مقارناتها ، حتّى يصير معقولا **فَذَا** * **خُلْفٌ** ، **إذِ الْمَوْضُوعُ عَقْلاً مجرّدا أُخِذَا** . فهو بلامؤونة تعريّة معرّمعرّىٰ ، ***وَدُونَهُ** أى الجواز بدون التّغيير إمكان عامّ فى ضمن الوجوب ، **فهو بِالْفِعْلِ مَعْقُولٌ فَهُوَ** ، أى ذلك المجرّد المعقول . بالفعل ، * **عَاقِلُهُ** ، أى عاقل نفسه **بِالْفِعْلِ** لا بالقوّة **إذْ ضَايَفَهُ** ، أى ضايف العاقل المعقول ، والمتضايفان متكافئان قوّة و وفعلا .

ان قلت : لم لايجوز ان يكون معقوليّته بالفعل فى ضمن معقوليّته للغير لالذاته ؟ .

قلت : لوكـان معقولا لغيره والغير عاقلا له ، لكان موجودا لذلك الغير كما هو شرط المعقوليّة للغير عند المشّائين ، وهذا الدّليل لهم فلم يكن مجرّدا عن المادّة بالمعنى الأعمّ من الموضوع ، وقد فرضناه مجرّدا ، هذا خلف .

إن قلت : هل يمكن التّمسّك بالتّضايف لإثبات معقوليّة ذاته لذاته كمالإثبات فعليّة العاقليّة ، بأن يقال : إذاكانت المعقوليّة فى مرتبة ذات المجرّد بحيث لا وجود لـه إلّا المعقوليّة ، كانت العاقليّة أيضا فى مرتبة ذاته ، لأنّ المفروض قطع النّظر عن جميع الأغيار فى المعقوليّة .

قلت : نعم قد استدلّ صدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ بتكافؤ المتضايفين فى المشاعر وغيره على اتّحاد العاقل والمعقول فى العلم بالغير أيضا ، ولكن عندى انّه لايثبت المطلوب بهذا ، إذ التّكافوء فى المرتبة الّذى هو من أحكام التّضايف لايقتضى أزيد من تحقّق أحد المتضايفين مع الآخر ، ولو بنحو المقارنة لا مقدّما ولا مؤخّراً لاالاتّحاد ، كيف والعلّة مضايفة للمعلول والمحرّك للمتحرّك والتّكافوء لا يستدعى إلّا ثبوت المعيّة فى المرتبة بين طرفى كلّ منهما لا اتّحادهما وجودا وحيثيّة ، وإلّا اجتمع المتقابلان فى موضوع واحد من جهة واحدة ، فما ذكران المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار فى المعقوليّة ممنوع إن سلك مسلك التّضايف ، لأنّ مفهوم المعقول بالنّظر الى مفهوم العاقل معقول ، كيف والمضاف أمرمعقول بالقياس إلى الغير ، والغرض انّ المفهومين المتضايفين كما انّهما بمجرّد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثّر الوجود والحيثيّة ، كذلك لا يقتضى تكافوء هما الاتّحاد ولا التّكثّر ، وإن لايأبى الاتّحاد بدليل من خارج ، فتأمّل .

* مَا أى شىء **غَيْرَ مَعْقُولِيَّةٍ حُصُولاَ** ـ مفعول ـ * **لَمْ يُلْفَ** ، و إن كان مبيّنا للمفعول فحصولا تميز ـ والمراد أنّ ما كان وجوده فى نفسه عين معقوليّته ، ولم يوجد له وجود غيرها فهو **عَقْلٌ** حالكونه **عَاقِلاً وَ مَعْقُولاً** أيضا .

غُرَرٌ فِى عِلْمِهِ بِغَيْرِهِ

* **وَعَالِمٌ بِغَيْرِهِ إِذَا اسْتَنَدَ** غيره * **إِلَيْهِ** تعالى ، **وَهُوَ** تعالى **ذَاتَهُ** ـ مفعول

لقولنا لَقَدْ شَهِدْ، و* بِالسَّبَبِ ـ متعلق بقولنا: الْعِلْمُ بِمَا هُوَ السَّبَبُ* عِلْمٌ بِمَا هو مُسَبَّبٌ بِهِ، أى بالسّبب وَجَبْ. حاصله أنّ الأشياء فى ذواتها مستندة إليه تعالىٰ وهو تعالىٰ علم، وشهد ذاته الّتى هى عين عليّة الأشياء، لما مرّ أنّه عالم بذاته، والعلم بالعلّة بما هى علّة يقتضى العلم بالمعلول، فهو تعالىٰ ينال الكلّ من ذاته.

ثمّ التقييد بقولنا: «بما هو السّبب» إشاره إلى أنّ المراد من العلم بالسّبب العلم بالجهة المقتضية للمسبّب، سواء كانت عين ذاته أو زائدة، وهى الأمر المقدّم على السّببيّة الإضافيّة وعلى المسبّب، ولا شكّ أنّها عين حيثيّة ترتّب المسبّب على السّبب، إذ التّخلّف عن السّبب التّامّ محال كما أشرنا إليه بقولنا: «به وجب» فكلّما حصلت فى ذهن أو خارج حصل ذلك المسبّب فيه، إذ التّلازم ممتنع الإنفكاك عن الملزوم، وحكم المنجّم بما سيقع، أو الطّبيب الحاذق حيث يقول: «الشّىء الفلانى ينذر بكذا» من هذا الباب. وفى عدم تخلّل لفظ الاقتضاء أو الاستلزام فى المتن، إشارة الى أنّ المعلول شأن من شؤون العلّة الحقيقيّة، ولاسيّما الفاعل المصطلح للإلٰهى، فالعلم بها هو العلم به.

غُرَرٌ فِىْ ذِكْرِ الأَقْوَالِ فِى الْعِلْمِ وَوَجْهِ الضَّبْطِ لَهَا

* قَدْ قِيلَ: القائل بعض الأقدمين من الفلاسفة لاعِلْمَ لَهُ بِذاتِهِ، بناء على أنّ العلم إمّا إضافة، وهى لا يتصوّر بين الشّىء ونفسه، أو صورة مساوية للمعلوم، فيلزم تعدّد الواجب تعالىٰ. و أنت تعلم أنّ علم الشّىء بذاته حضورىّ لايستدعى شيئا منهما، فهذا مع كونه كفرا، أوهن من بيت العنكبوت، ويناسب الدّهريّة ـ خذلهم الله تعالىٰ ـ* وَقِيلَ: لا يَعْلَمُ مَعْلُولاتِهِ، أى مع علمه بذاته بقرينة المقابلة. ومراد القائل أنّه لايعلمها فى الجملة، أى فى الأزل، إذ ليست موجودة فى الأزل، وهو باطل، إذ العلم بالعلّة فى الأزل، يستلزم العلم بالمعلول فى الأزل، وإن لم يكن المعلول فى الأزل.

* وَمُثْبِتٌ لِعِلْمِهِ تعالىٰ، بِمَا جَعَلْ، أى بمجعولاته من علمه بذاته، * إمَّا يَقُولُ إنَّهُ، أى علمه تعالى عَنْهُ تعـــالى انْفَصَلْ، * أَوْ يقول انه لَيْسَ

مَفْصُولاً عن ذاته، تعالى، **فأمَّا الْمُبْتَدَا** وهو أن يكون منفصلا عن ذاتة، فلا يخلو * **إمَّا هُوَ**، أى علمه **الْمَعْدُومُ ثَابِتاً بَدَا**، أى ذو شيئيّة ثبوت و تقرّر، **فَإمَّا** * **عَيْناً** له الثّبوت منفكّا عن كافّة الوجودات، **فَهٰذَا مَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَة**. فجعلوا علمه تعالى المهيّات الثّابتة فى الأزل. وأنت تعلم أنّ أصل تقرّر المهيّة منفكّا عن الوجود باطل، * **أو ذِهْناً** له الثّبوت منفكّا عن وجود المهيّة نفسها لا عن الوجود التّبعى لله تعالى، **الصُّوفِيَّةُ** مثل الشّيخ العربىّ وأتباعه **ذَا قَائِلَة**، فجعلوا الأعيان الثّابتة اللّازمة لأسمائه تعالى فى مقام الواحديّة علمه تعالى. وهذا أيضا مزيّف من حيث إثباتهم شيئيّة المهيّات، وإسنادهم الثّبوت إليها فى مقابل الوجود، مع أنّك قد عرفت أصالة الوجود ولاشيئيّة المهيّة، إلّا أن يصطلحوا أن يطلقوا الثّبوت على مرتبة من الوجود، و كلّهم وضعوا مبانا من حقيقة الوجود مرتبة منها وقابلوها بها. * **أوْ ذُو وُجُودٍ** - عطف على قوله: إمّا هو المعدوم - **ليسَ ذَا ثَبات** فقط على اصطلاحهم * **فَمُثُلٌ**، أى فعلمه مثل **قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ**، أى بذواتها * **مَعَ سَبْقِهِ** - متعلّق بذى وجود - **ذا مِنْ فَلَاطُونَ اشْتَهَرْ**، فجعل علمه تعالى بالأشياء منفصلا عن ذاته ذا شيئيّة وجود سابقا على الأشياء، وهو المُثُل النّوريّة الّتى سيجيىء إثباتها فى الفريدة المعقودة لبيان الأفعال، ولكنّها ليست مناط علمه التّفصيلىّ بالأشياء عندنا، لكونها متأخّرة الوجود عنه تعالى عن علمه بها. * **وَدُونَ سَبْقٍ**، يعنى ذو وجود علمه، ولكن لا يكون سابقاً فى الكلّ، فهٰهنا قولان كما أشرنا بقولنا: **إنْ يَكُنْ** علمه بمجعولاته، **بِأنْ حَضَرْ * فِي الْكُلِّ**، أى كلّ ما سواه **نَفْسُ كَوْنِهَا**، ووجودها **الْعَيْنِيَّة** - التأنيث باعتبار نفس - فالصّورة العينيّة عين الصّورة العلميّة، * **فَذَاكَ قَوْلُ شَيخِ** الطّائفة **الإشْرَاقِيَّة**، وتبعه فى ذلك كثير من محقّقى المتأخّرين، وسنوضح لك صحّته من وجه وسقمه من وجه إن شاء الله * **وَإنْ يَكُنْ** بأن حضر أى علمه بالارتسامىّ فى البعض والحضورىّ **فِي الْبَعْضِ**، **كَالْعَقْلِ** الأوّل حال كونه **ارْتَسَمْ * صُوَرُ الأشْيَا فِيهِ ذَا**، اى هذا القول * **ثَالِيسُ** الملطى **أمّ**، أى قصد، فإنّ مذهبه انّه تعالى يعلم العقل بحضور ذاته، ويعلم الأشياء الأخر بارتسام

صورها فى العقل .

ولمّا فرغنا عن ذكر شعب القول بانفصال العلم ، شرعنا فى ذكر شعب القول باتّصاله بقولنا : * **أمَّا العلم الَّذِىْ لَيْسَ يُرَى** - مبنىّ للمفعول - **انْفِصَالُهُ** ، فلا يخلو إمّا أنْ يكون غيره وزائدا عليه ، ولكن زيادة متّصلة أولا ، فالأوّل ما أشرنا إليه بقولنا :

* **إنْ كَانَ غَيْرُهُ عَلَا جَلَالُهُ** حال كونه * **مُرْتَسِماً** فيه ، فيكون علمه حصوليّا ، **فَذَا** ، أى هذا القول **بِغَيْرِ مَيْنٍ** ، * أى كذب * **لِانكسيمايِسِ الْمَلَطى وَالشَّيْخَيْنِ** أبى على و أبى نصر الفارابى ، فقال الشّيخ الرّئيس : « إنّ المعنى المعقول قد يؤخذ عن الشّىء الموجود ، كما أخذنا عن الفلك بالرّصد و الحسّ صورته المعقولة ، وقد يكون الصّورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود ، بل بالعكس ، كما انّا نعقل صورة بنائية نخترعها ، ثمّ يكون تلك الصّورة محرّكة لأعضائنا إلى أنْ نوجدها ، فلا تكون وجدت فعقلناها ، ولكن عقلناها فوجدت، ونسبة الكلّ إلى عقل الأوّل الواجب الوجود ، هذا فانّه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ، ويعلم من ذاته كيفيّة كون الخير فى الكلّ ، فيتبع صورته المعقولة صورالموجودات على النّظام المعقول عنده ، لا على أنّها تابعة اتباع الضّوء للمضيىء والإسخان للحارّ ، بل هوعالم بكيفيّة نظام الخير فى الوجود وانّه عنه ، و عالم بأنّ هذه العالميّة يفيض عنها الوجود على التّرتيب الّذى يعقله خيراً و نظاماً » انتهى . والثّانى قولنا :

* **أوْ غَيْر** بان كان العلم عينه ، فهومع كونه متّحدا بالعالم **بِالْمَعْقُولِ** أيضا - متعلّق بيتّحد - **لامَحْسُوسٍ** ، إذ العلم الإحساسّى منتفٍ عنه ، على مانسب إلى المشّائين ، * **إنْ يَتَّحِدْ** ، **فَهُوَ** مذهب **لِفَرْفُورِيُوسِ** ، اعظم تلاميذ المعلّم الأوّل ، وقدتكلّمنا على مذهبه ، وعسى أنْ يكون مراده ما سنذكر من العقل البسيط إن شاء الله .

* **وَدُوْنَهُ** ، أى دون الاتّحاد مع المعقول ولكن مع العينيّة للذّات الواحدة البسيطة غاية البساطة ، **فَالذّاتُ** هو **الإجْمَالِيُّ مِنْ** - بيانيّة - * **عِلْمٍ** ، أى يكون

ذاته تعالیٰ علما إجمالیّا ، وهذا منشعب علی قولین : **فَإِنْ بِکُلٍّ الأَشْیاءِ رُکِنْ** ، أی إن کان علمه إجمالیا بکلّ الأشیاء الّتی دونه ، فهذا القول * **لِلْمُتَأَخِّرِینَ** ، فقالوا : إنّ ذاته تعالیٰ علم إجمالی بجمیع ما سواه لاتفصیلی ، لکونه واحدا بسیطا ، والأشیاء مختلفة الحقایق ، وکیف یمکن أن یکون صورة الشّمس مثلاً فی ذهننا علماً بالشّمس والقمر والحجر والمدر، وربّما أوردوا مثالا ، وقسّموا حال الإنسان فی علمه إلی ثلاثة أقسام : أحدها أن یکون علومه تفصیلیّة زمانیّة علی سبیل الإنتقال من معقول إلی معقول ، مع شوب تخیّل . وثانیهما أن یکون له ملکة تحصل من ممارسة العلوم . وثالثها کونه بحیث أورد علیه مسائل کثیرة دفعة ، فیحصل له علم إجمالی بجواب الکلّ من تلک الملکة البسیطة ثمّ یأخذ فی التّفصیل مستمدّاً من ذلک الأمر البسیط الّذی فیه . فهذا العلم الواحد البسیط فعّال للتّفاصیل وهو أشرف منها، فقالوا فقیاس علم الواجب بالأشیاء ، وانطواء الکلّ فی علمه علی هذا المنهاج ، والفرق بانّ هذه الحالة البسیطة ملکة وصفة زائدة علی النّفس ، وفی الواجب تعالیٰ عین ذاته ، وقد صحّحنا کلامهم فی بعض تحریراتنا **أَوْ بِالبَعْضِ** ـ خبر مقدّم ، لقولنا : * ـ **تَفْصِیلٌ البَعْضِ** من الحکماء **لَهُ ذَا** القول هو **الْمَرْضِیْ** ، فذاته تعالیٰ علم تفصیلیّ بالمعلول الأوّل وإجمالیّ بما عداه من الممکنات . وهکذا کلّ علّة بعد الحقّ الأوّل تعالی علم تفصیلیّ وصورة علمیّة له تعالیٰ بالمعلول الّذی یلی تلک العلّة بلا واسطة ، وأجمالی بماله واسطة .

هذا ضبط الأقوال وبیانها مجملا ، بحیث یحصل للطّالب إحاطة إجمالیة علیها ، وأمّا بیانها تفصیلا ، وبیان مالها وعلیها کذلک فموکول الی الکتب المفصلّة ، ولا سیّما الکتاب الکبیر لصدر المتألّهین ـ شکّر الله سعیه ـ . ولنشرع فی تحقیق ما هو الحقّ عندنا .

غُرَرٌ فِیْ أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالیٰ بِالأَشیاءِ بِالعَقْلِ البَسِیطِ وَالإِضَافَةِ الإِشْرَاقِیَّةِ

* **الذَّاتُ** ، أی ذاته تعالیٰ **عِلَّةٌ لِذَاتِ مَاعَدَا** ، وهو کلّ الوجودات الممکنة المجرّدة والمادّیة * **وَالْعِلْمُ لِلْعِلْمِ** ، أی علمه بذاته علّة لعلمه بما عداه ، لما عرفت

انّ العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول ، **وَحَيْثُ اتَّحَدَا** ـ الألف للاطلاق ـ * **بِمَا تَلَوْنَا لَكَ** من انّ صفاته عين ذاته ، وانّ ذاته و علمه بذاته لا تغاير بينهما اصلاً ، **عِلَّتَاهُمَا** ـ فاعل اتّحد ، و ضميره راجع الى ذات ما عدا ، والعلم بما عدا ـ والمراد بالعلّتين الذّات المقدّسة تعالت ، وعلمه به ، فاذا حكمت باتّحادالعلّتين * **فَاقْضِ بِأَنْ وُحِّدَ مَعْلُولاَ هُمَا** ، أى معلولا العلّتين ، وهما ذات ماعدا ، وعلمه تعالىٰ بها ، و إلّا لزم صدورالكثير عن‌الواحد ، هكذا حقّق المقام العلّامة الطّوسى ـ قدّس سرّه ـ .

* **فَعِلْمُهُ تعالىٰ قَدْ كَانَ نُورِيَّتُهُ** ، لكن لاالنّوريّة المصدريّة ، بل الحقيقيّة ، ولاالنّوريّة الحسيّة العرضيّة العديمة الشّعور ، المنبسطة على ظواهرالسّطوح ، المظهرة للمبصرات خاصة الّلاحق بها الأفول الممكنة للثّانى ، بل النّوريّة الوجوديّة المستقلّة الحيّة القائم بها مواضع الشّعورالمستمرّة وغير المستمرّة وغيرهما ، والنّافذة فى أعماق الأشياء و وبواطنها ، المظهرة لكلّ المهيّات ولا أفول لها ولاتغيّرحال ولاثانى لها ولاامثال * **وَكَانَ نُورِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ** ، فعلمه قدرته ، وهذاكما انّ علم النّفس بالصّورالعلميّة المثاليّة الّتى فى عالمها عين قدرته عليها وعين إضافته الإشراقيّة إليها ، ولوصارت قويّة الوجود ، بل اقوى من‌الموجودات العينيّة بقوّة النّفس أو بالنّوم أوالإغماء أو غيرهما ، فيكون نفس وجوداتها من سماء وأرض وحيوان وانسان وغيرها علوما وقدرة ووجودا وايجادا .

* **قُدْرَتُهُ انْتِسَابُهُ الإِشْرَاقِيْ** إلى‌الأشياء ، * وَبعبارة أخرى ، قدرته **فَيْضُهُ الْمُقَدَّسُ الإِطْلاَقِيْ** ، وهوالوجود المطلق المنبسط على‌الأشياء ، فإنّ للوجود مراتب : الوجود الحقّ والوجود المطلق والوجود المقيّد ، والأوّل هوالله جلّ شأنه ، والثّانى فعله ، والثّالث أثره ، وانّما قلناانتسابه الإشراقى ، اذ * **صِرْفُ الْوُجُودِ** المأخوذ بحيث يكون الفيض ، من صقعه كالعنوان الفانى فى المعنون ، **نِسْبَةٌ ذِهْنِيَّةٌ** مقوليّة * **يَنْفِيْ** ، فانّه إذا أخذ صرفا كان كلّ وجود من صقع فيضه و فيضه من صقع ذاته ، فلا يبقى طرفا متحصّلا حتى يتحقّق نسبة ، **وَلِذَاكَ** كانت **الصِّفَةُ مَنْفِيَّةٌ** عنه تعالىٰ إشارة إلى قوله عليه السّلام : «كمال الإخلاص نفى الصّفات عنه» ، أى الصّفات المأخوذة بحيث

يكون لها نسبة مقوليّة بخلاف الإنتساب الإشراقىّ، فإنّه لايستدعى طرفا لأنّه الإشراق القائم بالذّات، وعند ظهوره بالوحدة التّامّة يفنى كلّ مستشرق وينفى كلّ قابل غاسق.

* **وَالْعِلْمُ الإِجْمَالِيِ الْكَمَالِيِ** المتّفق عليه بين الإشراقى والمشّائى، حيث يقول الإشراقى: انّ نفس وجود الذّات علم إجمالى مقدّم على العلم التّفصيلى الّذى هو وجود الأشياء، ويقول المشّائى: إنّ علوّ الأوّل و مجده ليس بهذه الصّور المرتسمة، بل بذاته الّتى هى علم إجمالىّ سابق عليها. وإنما كان إجماليّا، لإنّ وجود الذّات واحد بسيط، فلا يمكن أن ينكشف به الأشياء المتخالفة تفصيلا عندهم، وأمّا عندى موافقا لبعض أبناء الحقيقة، فلمّا كان بسيط الحقيقة واجدا وجامعا لكلّ وجود وكمال وجود بنحو أعلى، فهو عين وحدته، وكونه علما إجماليّا، أى وجوداً واحداً بسيطا لَدَىّ علم تفصيلى كما قلنا: * **عِلْمٌ بِتَفْصِيلٍ بِذَاتِ كُلِّ شَىْء**، فإنّ الصّورة الذّهنيّة كصورة الشّمس لا يمكن أن تكون حكاية عن الأشياء الكثيرة لأنّها مهيّة، والمهيّة حيثيّة ذاتها حيثيّة المغايرة مع المهيّة الأخرى. ومع الوجود مطلقا والوجود المضاف إليها واحد بالعدد. مرتبته مرتبة الضّيق، وأمّا الوجود فحيثيّة ذاته حيثيّة السّعة والإحاطة، فالوجود الصّرف يجمع كلّ وجود بنحو أعلى، بحيث لايشذّ عنه شىء منها، والنّحو الأعلى من كلّ شىء هو تمامه وكماله، و شيئيّة الشّىء بتمامه وكماله، وفيضه يسع كلّ شىء، فهو يحكى كلّ وجود لايقصر عنه رداء كبريائه.

ولمّا كان هنا مظنّة سؤال، هو انّ هذا الوجود الخاصّ والمهيّة الخاصّة، وبالجملة ذات كلّ شىء المذكورة فى النّظم: لم يكن فى الأزل، فكيف كان معلوما والمعدوم لا يعلم؟. أجبنا بأنّه * **لَمْ تَكُ** ذات كلّ شى **بِالسَّلْبِ الْبَسِيطِ فِى الأَزَلْ**، أى لم تكن بنحو الكثرة فى الأزل وقولنا: «بالسّلب البسيط» معناه انه لابدّ أن يكون التّعبير عن سلب الكون فى الأزل بالسّالبة البسيطة المنتفية بانتفاء الموضوع إذا لوحظ الأزل، وبالجملة لم يكن المعلوم فى الأزل * **لٰكِنَّ مَا بِهِ انْكِشَافُهَا**، أى العلم بها، وهو النّحو الأعلى من كلّ وجود على طريق البساطة والوحدة لاالتّركيب والكثرة كما

فى المعلوم فيما لايزال ، وكذا النّحو الأظهر ، السّابق من كلّ مهيّة ، أعنى الأعيان الثّابتة الّلازمة لأسمائه وصفاته، كيف و إذا ظهرت المهيّات هنا بالوجودات والأنوار المتشتّتة ، فما ظنّك اذاكان الوجود جميعا والنّور واحداً وفىعين وحدته غير متناهٍ شدّة ،فإنّ يدالله مع الجماعة ، وبالجملة العلم حَصَلَ فى الأزل ، فللعلم حكم وللمعلوم آخر ، فالعلم عين الذّات ، بخلاف المعلوم ، والعلم بالشّجر صفة لزيد مثلا بخلاف الشّجر، وهذا كما انّ ما به الا كتشاف فى عالم الحسّ للألوان والأشكال هو شعاع الشّمس مثلا و هو واحد، والمنكشفات به كثيرة، ويمكن أن يقال : هو من صقع الشّمس، ولايمكن فيها .

و ينبغى أن يعلم انّ نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود، ومثال النّسبتين فىهذا العالم بوجه نسبة الحركة التّوسطيّة إلى مراتب القطعيّة ،والآن السّيّال إلى قطعات الزّمان، فالدّهر روح الزّمان، والأزل روح الدّهر، فالأزل ليس وقتا موقوتا ، وحدّاً محدودا وجزء ممّا مضى من الزّمان يغيب عن أجزائه الآخر وإلّاكان كمّا اومتكمّما، بل يسع القديم والحادث، فيحيط بالحادث وإن لم يكن الحادث فيه. وقد يراد به مبدء ماهو نازل منزلة الوعاء للسّلسلة الطّولية النّزولية كما يراد بالأبد المنتهى فىالسّلسلة الطّولية العروجيّة .

إعلم انّ هيٰهنا مقامين : مقام الكثرة فى الوحدة ، يعنى انّ المرتبة الأعلىٰ من الوجود بوحدتها و بساطتها جامعة لكلّ الوجودات ، و يترتّب عليها بفردانيّتها من الكمال مايترتّب على الجميع ، مثاله الإنسان الكامل بالفعل حيث أنّه بوحدته جامع لكلّ ما فى الوجود من الصّور والمعانى والأشباح والأرواح .

لَيسَ مِنَ اللهِ بِمُستَنكَرٍ   أنْ يَجمعَ العالَمَ فى واحدٍ

فهو بحيث كان الكلّ من الدّرة إلى الذّرة مرائى ذاته كماهو مرآت الحقّ. ومقام الوحدة فىالكثرة يعنىانّ فيضه المقدّس ورحمتهالواسعة فى كلّ المهيّات أحاط بكلّ شىء رحمة وعلما. والأوّل هوالعلم الذّاتى، والثّانى هوالعلم الفعلى أى مقـــام الفعل .

اذا عرفت هذا فقولنا : * **وُجُودُها** ، أی وجود کلّ شیء **بِمَا هُوَ الْعِلْمُ سَبَقْ** ، *کما انّ وجودها **بِمَا** هو **انْضَافَ إلَيْهَا** و بما هو معلوم **قَدْ لَحَقْ** أطبق بالعلم الفعلی ، أی قد سمعت منا انّ إضافته الإشراقیّة ، وفیضه المقدّس علم له تعالیٰ ، فلاتتوهّم انّه لیس مقدّما علی المعلومات ، لأنّ الصّورة العلمیّة حینئذ عین الصّوره العینیّة ، کما یقدح به طریقة الشّیخ الاشراقی ـ قدّس سرّه ـ لانّ وجودها الی آخره وکذلک لاتغیّر فی وجودها بما هو علم ، وبما هو حاضر لدی الباری المحیط ، إنّما التّغییر فیه بما هو معلوم وغایب بعضها عن بعض . وبهذا و أمثاله لاینبغی أن یقدح طریقة الشّیخ الإشراقیّ ، بل القدح فیه من حیث انتفاء العلم التّفصیلی فی مرتبة الذّات والاکتفاء بالإجمال فیها ، والتّحقیق ما سبق ، واین هذا من ذاك .

* **وَلَيْسَ مَجْدٌ** وکمال **إنْ وُجُودُهَا** بما هو مضاف إلیها **نْكَشَفْ** له تعالیٰ ، * **بَلْ انْكِشَافٌ** ، أی انکشاف الأشیاء مطویا **فی انْكِشَافِهِ** ، أی انکشاف ذاته بذاته علی ذاته **شَرَفْ** ، وذلک الإنکشاف المطوی هو حضور النّحو الأعلیٰ من کلّ وجود بوجود واحد بسیط له تعالیٰ ، و هذا ما یعبّر عنه تارة بالإنطواء و تارة باستتباع علمه تعالیٰ بذاته علمه بما عداه . * **فَذَاتُهُ** تعالیٰ **عَقْلٌ بَسِيطٌ** وفی بساطته **جَامِعٌ** فی مرتبة ذاته * **لِكُلِّ مَعْقُولٍ** وکلّ خیر وکمال بنحو أعلیٰ وأبسط ، و هذا إشارة إلی مسألة الکثرة فی الوحدة وإنّ الوجود البسیط کلّ الوجودات بنحو أعلیٰ ، کما قال ارسطاطالیس ، و أحیاه و برهن علیه صدر الحکماء المتألّهین ـ قدّس سرّه ـ و قال السیّد الدّاماد ـ قدّس سرّه ـ فی التقدیسات : « وهو کلّ الوجود وکلّه الوجود ، وکلّ البهاء والکمال وکلّه البهاء والکمال ، وماسواه علی الإطلاق لمعات نوره ، ورشحات وجوده ، وظلال ذاته . وإذ کلّ هویّة من نور هویّته ، فهو الحقّ المطلق ، ولا هو علی الإطلاق إلّا هو » انتهی . وإلی أنّ قولهم : « البسیط کلّ الوجودات ، ولیس بشیء منها » ، الّذی یتحاشیٰ عنه العقول الوهمیّة یرجع الی مسألة العلم الذّاتی له تعالیٰ وانّه « لایعزب عن علمه مثقال ذرّة » کما انّ قولنا : **وَالامْرُ تَابِعٌ** ، إشارة إلیٰ مسألة الوحدة فی الکثرة ، وإلیٰ أنّ هذه أیضا ترجع

إلى الفقر الذّاتى للوجودات الامكانيّة والغناء الذّاتى لوجود الواجب تعالىٰ : « يا ايُّها النّاسُ أنتم الفقراءُ إلى الله واللهُ هوالغنىّ » و معنى تبعيّة الأمر انّ الوجود المنبسط على هياكل الممكنات، أعنى أمره و كلمته الّتى هى أولىٰ كلمة شقّت أسماع الممكنات تابع له تعالىٰ ، بل تبع محض و داخل فى صقع وجوده .

وفيه دفع لما يتوهّم انّه إنّ كان عينه تعالىٰ فلم سمّيتموه أمره وفعله مع انه يلزم من انبساطه على الأشياء اختلاطه بالأشياء الخسيسة ، وان كان غيره لم يكن العلم به فى مرتبة الذّات .

وبيان الدّفع أنّ أمره وجهه ، ووجهه لاهو ولاغيره ، إذا الموضوعيّة لقولنا : ٦ «هوهو» أو« هو ليس هو» تستدعى الإستقلال ولو فى لحاظ العقل ، وهو عين الرّبط به وغير مستقلّ فى المفهوميّة، فكما انّ الوجود الرّابط أو المعنى الحرفىّ لانفسيّة له ، وإنما هوآلة لحاظ الغير بحسب الذّهن ، كذلك الوجه مرآت ظهور الحقّ بماهى مرآت بحسب العين فلا نفسيّة لـه حتى يحكم عليه أنّه هو أو ليس هو. فإذا كان الذّات موضوعا لحكم كان الوجه داخلا فى صُقع الذّات . فلما كان الواجب تعالىٰ تامّا وفوق التّمام ، فإذا قلنا إنه يعلم الأشياء أردنا بموضوع هذه القضيّة الوجود الصرّف أعنى الوجود المجرّد عن المجالى والمظاهر الّذى ببساطته يحضره كلّ الوجودات بنحواعلى ، والفيض المقدّس والأقدس من صقعه وربط محض به ، فيرجع مفاد القضيّة إلى انّ الذّات حاضرة للذّات، أى غير منفكّة عن نفسه بحيث ينطوى العلم بالغير فى هذا الحضور ، ولولم يكن الفيض من صقعه لزم أن يتصوّر ما هو أكمل من الواجب تعالىٰ عن ذلك ، لأنّ الوجود المأخوذ بحيث يكون الفيض من صقعه أكمل من الوجود المأخوذ محدوداً فينبغى أن يكون ذلك هو الواجب . ومن هذا يعلم ان لاوجود خارجاً عن حيطة وجوده .

غُرَرٌ فِى رَدِّ حُجَّةِ المشَّائِينَ عَلَىٰ كَوْنِ عِلْمِهِ تَعَالَىٰ بِالإرْتِسَامِ

* وَقَولُهُمْ عِلْمُهُ الأشْيَا ـ مفعول علمه ـ فِى الأزَلْ ، لا يخلوا إمّا بأن

لاشيئيّة لها مهيّة ووجودا ، وإمّا بأنّ لها شيئيّة مهيّة فقط ، وإمّا بأنّ لها شيئيّة وجود أيضا. والوجود إمّا ذهنيّ وإمّا عينى ، والذّهنيّ إمّا بنحوالارتسام وإمّا بنحوالاتّحاد. والعينى إمّا وجود تجرّديّ ، وإمّا وجود مادّيّ ، والكلّ باطل سوىٰ واحد منها ، فاشرنا الى الثّالث بقولنا : * **إمَّا بِالإرتِسَام فِي الذَّاتِ حَصَلْ** * **فَهُوَ** المطلوب ، والى السّادس بقولنا : **وَإلاالْخَلْقُ كَانَ أزَلِيّ** ـ وقف بالسّكون على لغة ـ و إلى الأوّل بقولنا : * **أوْمَيْزُهُ وَعِلْمُهُ لَمْ يَحْصُلِ** ـ والعلم مضاف الى المفعول ، والضّمير عايدٌ إلى الخلق ، وافراده مراعاة للفظ الخلق ـ وإلى الثّانى بقولنا : * **أوْيَثْبُتُ الْمَعْدُومُ** ، وإلى الخامس بقولنا : **أوْيَكُنْ** ـ تامّة ـ **مُثُلْ** افلاطونيّة ، وإلى الرّابع بقولنا : * **أوْ غَيْرُهُ** كاتّحاد العاقل والمعقول ، **وَامْتَنَعَ التَّالِي لِكُلّ** من هذه الشّرطيات * **بِمِثْلِ** ـ خبر ـ لقولنا : «قولهم» **قُدْرَةٍ وَغَيْرِهَا** كالإرادة **انْتَقَضْ** لأنّ القدرة أيضا ازليّة تقتضى مقدورا حتّى القدرة على المكوّنات لأنّها أيضا أزليّة تقتضى المكوّن ، فيلزم ازليّته والصّورة هنا لاتكفى ، لأنّ وجوده العينىّ أيضا مقدور .

* **وَالْحَلُّ إنْ لَمْ يُعْنَ مَعْنَاهَا** ، أى معنى العلم والقدرة وغيرهما **الْعَرَضْ** ، يعنى قد يطلق العلم ونظايره ويراد بها معانيها الإضافيّة العرضيّة ، ولاشكّ انّها بهذا الاعتبار متأخّرة عن وجود متعلّقاتها ، وليست صفات كماليّة له تعالىٰ ، وقد تطلق و يراد بها مبادى تلك الإضافات ، وهى متقدّمة على وجود المتعلّقات ، ولا مدخليّة لغيره تعالىٰ فى تتميم ذاته أو صفاته ، أمّا سمعتَ منّا انّ العلم الفعلى وهوالإضافة الإشراقيّة لايستدعى متعلّقا ، فما ظنّك بالذّاتى والإيجاد الحقيقيّ لاالمصدريّ هوالوجود المنبسط الّذى هوتلك الإضافة الغيرالمستدعية للمتعلّق. وفى احاديث الأئمة المعصومين مايؤيّده كقول الرّضا عليه السّلام : «له معنى الرّبوبيّة إذلا مربوب ، وحقيقة الالهيّة إذ لامألوه ، ومعنى العالم ولا معلوم » الحديث .

غُرَرٌ فِى مَرَاتِبِ عِلْمِهِ تَعَالىٰ

* **إذْ** ـ توقيتيّ ـ **يُكْشَفُ الأشْياءُ** ـ ولمّا كان كلمة «إذْ» للماضي فالفعل ماض معنى ادّى بصيغة المضارع لتصوير ما مضى في الحال، كما في قوله: «كما يجزىٰ سِنِمّار»، على انّ الفعل في نظاير المقام منسلخ عن الزّمان ـ **مرّتٍ لَهُ** تعالىٰ إذ للاشياء أكوان سابقة والوجودات المترتّبة الطّوليّة كمرائي يتكرّر فيها نقوش العالم بأجمعها مرّة بعد أولىٰ وكرّة بعد أخرىٰ، فهو تعالىٰ يشاهد موجودات عالمنا الطّبيعيّ قبل وجودها لامرّة بل مرّات * **فَذَا مَرَاتِبُ** ـ حال عاملها وصاحبها **يُبَانُ عِلْمُهُ** ـ وتلك المراتب * **عِنَايَةٌ وَقَلَمٌ ولَوْحٌ وقَضَا** * **وَقَدَرٌ وسِجِلُ كَوْنٍ يُرْتَضَىٰ** أي هذا الأخير. وفيه إشارة إلىٰ أنّ بعضهم أسقط سجلّ الوجود عن مراتب العلم.

ولما فرغنا عن تعداد المراتب شرعنا في تفصيلها، فقلنا في تعريف العناية * **مَا** ـ مبتداء أوّل ـ **مِنْ بِدايَةِ** الوجود **إلىٰ نِهَايَةٍ** له * **فِي الْوَاحِدِ** ـ متعلّق بقولنا **انْطَوَاؤُهُ** و ـ هو مبتداء ثان ـ وبالجملة كون الوجود البسيط مشتملا على كلّ الخيرات **عِنَايَةٌ** ـ خبر الثّاني والجملة خبر الأوّل ـ وهي عند المشّائين صور مرتسمة في ذاته. ولما اعتبر في العلم العنائيّ كونه سابقا على النّظام الأحسن وفعليّا، أي منشأ لذلك النّظام، قلنا:

* **فَالْكُلُّ مِنْ** ـ بيانيّة ـ **نِظَامِهِ الْكِيَانِيْ**، أي عالم الكوّن * **يُنْشَأُ مِنْ نِظَامِهِ الرَّبَّانِيّ** أي عالم العلم كما قالوا: «العالم الرّبوبي فسيح جدّاً»، ومرادهم نشأة العلم. وفي قولنا هذا إشارة الى أنّه لايمكن نظام أشرف من هذا النّظام المشاهد ـ لكونه ظلّا للجميل على الإطلاق.

* **وَالْمُمْكِنُ الأقْرَبُ الأشْرَفُ** وهو العقل الأوّل، **قَلَمٌ** لكونه واسطة لإفاضة الحقّ جميع صورما دونه، وبوجه كلّ العقول أقلام و هو قلم أعلىٰ لكونها وسايط في إفاضة العلوم على النّفوس الكليّة والجزئيّة، و إفاضة الصّور على الأجرام * **وَصُوَرٌ قَامَتْ بِهِ**، أي بالقلم قيام صدور بلاواسطة أوبواسطة **قَضَا حَتْمٌ**، أي قضاء حتمي لا يردّ ولا يبدّل وللإشارة إلى أنّ المراد بالصّور القضائيّة ليس الصّور الكليّة القائمة بالعقل بنحو الارتسام كما يقول به المشّائون، بل المراد بها المُثُل النّوريّة وصفناها بقولنا:

* **وَصُوَراً** طبيعيّة لأفراد كونيّة **مَا تَحْتَ كُلِّ صُورَة** من الصّور القضائية ، و هو المثال النّورى الّذى يقال له ربّ النّوع ، * **جَمَعَهَا** ، أى جمع كلّ صورة تلك الصّور وفعليّاتها و كمالاتها **بِوَحْدَةٍ** ، أى بنحو الوحدة و البساطة **ضَرُورَة** ووجوبا ، لأنّ معطى الكمال غير فاقد له .

* **فَهِيَ** اى الصّور القائمة بالعقل **إِذَنَّ قَضَاؤُهُ التَّفْصِيلِيّ** ، لكونها عقولا عرضيّة متكافئة ، وفيها كثرة نوعيّة * **قَلَمُهُ قَضَاؤُهُ الإِجْمَالِيّ**، حيث أنّه بسيط الحقيقة ، مشتمل على جميع صور ما دونه بنحو البساطة * **نَفْسٌ سَمَا** ـ مقصور الضّروره ـ **كُلِّيَّةٌ** ـ صفة نفس ـ **لَوحٌ حُفِظْ** ، أمّا كونها لوحا ، فلأنّ منزلتها من العقل فى قبول الصّور الكليّة منزلة الّلوح الحسّى من القلم الحسّى فى قبول النّقوش الحسيّة ، وكذا تسمية النّفس المنطبعة باللّوح . وأمّا كونها محفوظة فلانحفاظها وانحفاظ صورها ، لتجرّدها وكلّيتها عن التغيّر ، * **مَا** ، أى نفس **انْطَبَعَتْ** فى جرم السّماء **فَقَدَرٌ مِنْهَا لُحِظْ** ، فإنّ القدر على وزان القضاء فالصّور الكليّة القائمة بالعقل كانت قضاء، كذلك الصّور الجزئيّة القائمة بالنّفس الجزئيّة المنطبعة الفلكيّة كانت قدراً ، وتلك الصّور عند المشّائين كالصّور المرتسمة فى خيالنا ، وعند الأشراقيّين المثل المعلّقة * **عِلْمِيُّهُ** ـ بالإضافة إلى الضمير ـ أى علميّ القدر ، والقدر العلمى ذا الّذى سمعته **وَسِجِيلُ الْكَونِ** ، أى الصّور الجزئيّة العينيّة المنطبعة فى الموادّ الكونيّة * **عَيْنِيُّهُ** ، أى عينى القدر والقدر العينى **مِنْ** ـ بيان للعينى ـ **كُلِّ مَا فِي الْعَيْنِ** كلّ فى مادّته وزمانه و مكانه وغير ذلك من مميّزاته الجزئيّة ، بل السيّد المحقّق الدّاماد ـ قدّس سرّه ـ فى الأفق المبين أطلق القضاء العينىّ عليها ، ولكن مأخوذة بالنّسبة إلى المبادى طولاً ، وحينئذ فإطلاق القدر عليها ليس بعزيز .

غُرَرٌ فِي الْقُدْرَة

* **وَكَونُهُ** تعالى * **نُوراً عَلَى الْقُدْرَةِ دَلّ** ، لأنّ الفياضيّة لازم النّور ، وهذا

النّورعين المشيّة والشّعور * **لَايَلْزِ مَنْهَا حُدُوثُ مَا انْفَعَلْ**، أى الحدوث الزّمانى فى المقدور القابل للأثر، خلافا للمتكلّمين، فاعتبروا فى مفهوم القدرة انفكاك متعلّقها وقتا مّا عن الذّات، وقد عرّفوا قدرته تعالىٰ بصحّة الفعل والتّرك وهوباطل، إذ الصّحة هى الإمكان، وواجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات، فالقدرة كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، كما قلنا، * **لٰكِنَّ بِالْفِعْلِ الشُّعُورُ وَجَبَا**، ويلزمه المشيّة المعتبرة سابقا بقولنا :

« للقدرة انم قوة فعليّة إن قارنتْ بالعلم والمشيّة »

* **فَالْحَقُّ** تعالىٰ - **مُوْجِبٌ** - بكسر الجيم - أى فاعل يجب فعله بقدرته، واختياره وهذا على مذهب الحكيم، حيث يقول : « الشّىء مالم يجب لم يُوجَد » **وَلَيْسَ مُوجَبَا** - بفتح الجيم -، أى فاعلا يجب فعله لابقدرته واختياره. كالمضطرّ، تعريض الى من نسب الى الحكماء إطلاقهم الموجب عليه تعالىٰ بهذا المعنى بأنّه حرّف الكلمة عن موضعها فإنّهم أطلقوا الموجِب - بالكسر - وقد حرّف إلى الفتح، كيف وهو تعالىٰ عندهم عين العلم والإرادة والاختيار، فكيف يعتقدون أنّ فاعليّته كفاعليّة الشمّس للإشراق أوالنّار للإحراق ؟ .

غُرَرٌ فِى عُمُومِ قُدْرَتِهِ تَعَالىٰ لِكُلِّ شَىءٍ خِلَافًا لِلثَّنَوِيَّةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ

وذلك لوجوه :

أحدها قولنا : * **يُعْطِى عُمُومَهَا عُمُومُ الْجَعْلِ** - مبنىّ للمفعول، أى المجعوليّة - عامّة لجميع الممكنات، لعموم ما هو مناطها وهو الإمكان وإذا كان الكلّ لابدّ من مجعوليّتها لإمكانها، ولايصلح لإعطاء الوجود إلّا واجب الوجود، لأنّ غيره لايخلو عن ملابسة قوّة سواء كانت إمكانا ذاتيّا أو استعداديّا مع عدم إفادة العدم للوجود * **وَنَفْىُ إِعْطَا الْقُوَّةِ لِلْفِعْلِ** ثبت عموم قدرته تعالىٰ على كلّ شىء .

وثانيها قولنا : * **إنَّ عِلْمَ الْأَوَّلِ** - تعالىٰ شأنه - **فِعْلِىٌّ**، * **وَكَيْفَ لا** يكون

فعليًا **وَعِلْمُهُ ذَاتِيٌّ**، أی عين ذاته الّتی هی عين حيثيّة العليّة لكلّ شیء، وعلمه تعلّق بكلّ شیء، فقدرته تعلّقت بكلّ شیء .

ولا تتوهمنّ الجبر من ذلك، لأنّ علمه الفعلی كما تعلّق بفعلك كذلك تعلّق بمباديه القريبة والبعيدة والمتوسّطة من قدرتك و اختيارك الحسن أوالسّيء ، وتصوّرك إيّاه وتصديقك بغايته العقليّة الدّائمة، أوالوهميّة الدّائرة ، وبالجملة تعلّق علمه بفعلك مسبوقا بمباديه ، فلزمت المبادی فاختيارك أيضاً حتم ، فالوجوب بالاختيار، ووجوب الإختيار لاينافی الاختيار، فاين المفرّ من الاختيار ؟ كيف وانت و امثالك أظلال القادر المختار فتبصّر .

*وَثالثها قولنا: **الشَّیْءُ لَمْ يُوجِدْ متىٰ لَمْ يُوجَدَا**، أی الإيجاد فرع الوجود، وإذ لا وجود حقيقیّ للممكنات فی ذواتها، إذ «الممكن من ذاته أن يكون ليس وله من علّته أن يكون أيس» فلا إيجاد حقيقیّ لها ، فإذن كما لاوجود إلّا وهو ترشّح من لديه، كذلك لاحولَ ولا قوّة إلّا بالله العلیّ العظيم، لكن ليس هذا قولا بالجبر إذ كما انّ حصر الوجود الحقيقیّ فی الحقّ تعالىٰ لاينافی وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازيّة ، كذلك حصر الإيجاد الحقيقیّ فيه لاينافی إثبات إيجادات وسطيّة غير مستقلّة .

*وَ رابعها قولنا : **بِاخْتِيارٍ إخْتِيارٌ مَا** - نافية - **بَدَا** ، إذ لوكان الاختيار بالإختيار تسلسل ، قال المعلّم الثّانی فی الفصوص : « فإنْ ظنّ ظانّ أنّه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء، استكشف من اختياره هل هو حادث فيه بعد مالم يكن ، أوغير حادث ، فإن كان غير حادث لزم أن يصحبه منذ أوّل وجوده ، و إن كان حادثا ولكلّ حادث مُحدِث، فيكون اختياره عن سبب ، فإمّا أنْ يكون هو أوغيره، فان كان هو نفسه فإمّا أنْ يكون إيجاده للاختيار بالاختيار فيتسلسل ، أويكون وجود الاختيار فيه لابالاختيار فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره، وينتهی إلى الإختيار الأزلّی » انتهىٰ باختصار ما ، لكن هذا لاينافی كون فعل العبد باختياره إذ الفعل الاختياری ما يكون ذلك الفعل بالإختيار لاما يكون اختيار الفعل بالاختيار .

و خامسها قولنا : * وَكَيْفَ فِعْلُنَا إلَيْنَا فُوِّضَا * وَالحال إنَّ ذَا ، أى تفويض فعلنا تَفْوِيضَ ذِاتِنَا إلينا اقْتَضَىٰ * إذْ خُمِّرَتْ طِينَتُنَا ، أى طينة نفوسنا بقاء بِالْمَلَكَةِ الحميدة العلميّة والعمليّة ، إن كانت طينتنا من علّيّين ـ ـ رزقنا الله وإيّاكم بحقّ محمّد وآله (ص) ـ ، أوالملكة الرّذيلة الجهليّة المركّبة ، والعمليّة السّيّئة إنْ كانت طينتنا من سجّين ـ أعاذنا الله وإيّاكم منها ـ *وَتِلْكَ الملكة فِينَا حَصَلَتْ بِالْحَرَكَةِ النّفسانيّة والبدنيّة ، إذ الملكات إنّما تحصل من تكرّر الأفعال والحركات نفسانيّة كانت أو بدنيّة ، والمفروض انّ تلك الأفعال والحركات مفوضّة إلينا ، وحقايق ذواتنا و هويّاتنا ليست إلّا الملكات العلميّة والعمليّة ، سيما بناءً على اتّحاد العاقل والمعقول . ولأجل انّه مالم يستحكم ملكاتنا لم يتمّ تخمير ذواتنا ، قيل فى حدّ الإنسان : « حيوان ناطق مائت» ، ولم نذكر الحالات لأنّها فى معرض الزّوال فلم يعبأ بها ، ولهذا قال تعالىٰ : «فاستقم كما أمرت» . وقال النّبىّ (ص) : «شيّبتنى سورة هود» لمكان هذه الآية .

ثمّ هذه التّخميرات وإنْ وقعت فيما لايزال بالقياس إلينا ، لكن بالنّظر إلى المبادى العاليه فضلا عن مبدء المبادى «جفّ القلم بماهو كائن إلى يوم القيامة» فقد فرغوا عن التّخمير والتّعجين بوجه ، «وكلّ يوم » بل كلّ آن «هو فى شأن» بوجه ، وهذا الوجه الخامس مما سنح بخاطرى الفاتر فى الرّد على المفوّضة .

ولما توّهم من الوجوه المذكورة فى النّظم الجبر ـ نعوذ بالله منه ـ أردنا أنْ نُبيّن أنّ المقصود إبطال التّفويض المستلزم للشّرك الخفىّ ، وإنّ التّحقيق ما هو مذهب أهل الحقّ المأثور من الأئمّة الأخيار (ص) من الأمر بين الأمرَين ، كما أشرنا إلينا بقولنا : * لٰكِنْ كَمَا الْوُجُودُ مَنْسُوبٌ لَنَا ، أى إلينا ، إذ قد علمت انّ الكلّى الطّبيعىّ موجود ، والمهيّة متحقّقة وإنْ كان بواسطة الوجود وساطة فى العروض ، وانّ الوحدة فى عين الكثرة * فَالفِعْلُ فِعْلُ اللهِ ، لأنّ نسبة ذلك الوجود إلى الفاعل بالوجوب وإلى القابل بالإمكان ، وانّ فى مقام التّوحيد يسقط إضافات الوجود إلى المهيّات ، فكذا فى الفعل ، وَهُوَ فى عين كونه فعل الله تعالىٰ ، فِعْلُنَا ، إذ علمت أنّ الإيجاد متفرّع على

الوجود . و خلاصة الأمر بين الأمرين أنّ الإيجاد يدور مع الوجود حيثما دار ، ومعرفة نسبة الإيجاد يتوقّف على معرفة نسبة الوجود ، وقد علمت أنّ الوجود الإمكانى له نسبة إلى الفاعل وله نسبة إلى القابل ، فكذا الإيجاد ، وهاتان النّسبتان فى الوجود متحقّقتان مادام ذات موضوعه متحقّقة فكذا فى الإيجاد . وقد بسطت القول فيه فى شرح الأسماء ، وذكرت فيه أنّ من يرى شرّاً وينفى عن ذاته فعل الشّر ، مع أنّ المهيّة ينبغى أنْ يكون جُنّة ووقاية للحقّ تعالى عن إسناد الشّرور ، فلينف وجود ذاته ، وليفن مهيّة ووجودا ، و إلّا فكما انّ الوجود له كذلك الإيجاد له ، لما عرفت من دوران النّسبتين .

غُرَرٌ فِى حَيَاتِهِ وَ بَعْضِ مَا يَتْبَعُهَا

* إنّ بَيَانَ كَوْنِ صِرْفِ النُّورِ و محض الوجود حَىّ * بَعْدَ بَيَانِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ له طَىّ ، فإنّ الحىّ هو الدّرّاك الفعّال ، * إذْ - توقيتى - عِلْمُهُ - بالمعنى المصدرىّ - الْأَشْيَاءَ - مفعوله - مِنْ أنْ تَحْضُرا له تعالىٰ كما سبق انّ علمه تعالىٰ ، بالأشياء حضورىّ وبالإضافة الاشراقيّة ، * فَعِلْمُهُ المتعلّق بالمسموعات ، يَكُونُ سَمْعاً ، وعلمه المتعلّق بالمبصَرات يكون بَصَراً ، بل قال شيخ الإشراق - قدّس سرّه - : « علمه تعالىٰ يرجع إلى بصره لا انّ بصره يرجع إلى علمه » .

غُرَرٌ فِى تَكَلُّمِهِ تَعَالىٰ

و أنّ الوجودات كلماته ، لأنّها مُعرِبة عمّا فى الضّمير أعنى المكنون الغيبىّ ، وكما انّ الكلمات اللّفظيّة تحصل من تقاطع النّفس الإنسانىّ فى المقاطع الثّمانية والعشرين الّتى هى بعدد منازل القمر ، كذلك الكلمات الوجوديّة تحصل من تقاطع النّفس الرّحمانى وهو الوجود المنبسط فى المراتب الثّمانية والعشرين ، وهى العقل والنّفس والأفلاك التّسعة والأركان الأربعة والمواليد الثّلاثة وعالم المثال والمقولات التّسع العرضيّة ، * اللَّفْظُ مَوضُوعاً لَدَى الأنَامِ * مِمَّا هُوَالْمَعْرُوفُ بِالْكَلَامِ * فَهُوَ ، أى ذلك اللّفظ نحو وُجُودٌ مَعَهُ وُجُودٌ آخر مدلوله وهو الصّورة الذّهنيّة * ذِهْناً ، أى فى الذّهن لَهُ

أى للوجود الثّانى . بِجَعْلِنا ومواضعتنا شُهُودٌ وحضور لا بالطبع ، كما فى الكلمات الوجوديّة على المدلولات الالهيّة ، ولاكالوجودات الذّهنيّة على الوجودات العينيّة . * فَحَيْثُ فِى تَأْدِيَةٍ ، أى تأدية المتكلّم إيّاه ذا ، أى اللفظ أيْسَرُ وأسهل ، لكونه صوتا غيرقارّ ، ولا تحتاج فى أدائه إلى مؤونة زائدة لضرورة التّنفس * مِن غَيْرِهِ كالإشارة فضلاء عن غيرها ، كإحداث أوضاع متفنّنة كلٌّ لمدلول لِاسْمِ الْكَلامِ آثَرُوا يعنى اختاروا اللّفظ لأنْ يكون مسمّى لاسم الكلام * وَلَو فَرَضْتَ غَيْرَهُ ، أى غيراللّفظ بَدِيْلَهْ حتّى يكون باعتبار الوضع حضورخصوصيّة من خصوصيّات ذلك الغيرمنشأ لحضورخصوصيّة منخصوصيّات ذلك الوجود الثّانى فىالذّهن * إذْ ذَاكَ ، أى حينئذ حَالُه ، أى حال ذلك الغير يَكُونُ حَالَهْ ، أى حال اللّفظ فى كونه وجودا معه وجود بالمواضعة ، أو حال اللفظ يكون حال الغير فىعدم الدّلالة على معنى ، فيكون ذلك الكيف المسموع حينئذ كالكيف المبصر أوالمذوق أوغيرهما .

الآن إذا علمت ذلك ، علمت أنّ الوجودات لاتفقد مما هوالمعتبر فىالكلام الّامالا مدخليّة له إلّا على سبيل الاتّفاق ككونه صوتا ، ولايزداد على اللّفظ إلّا ما هومؤكّد لكونه كلاما معربا عن المعنى * فَالْكُلُّ ، أى كلّ الوجودات بِالذّاتِ لَهُ دَلالَة على مدلولات إلٰهيّة * حَاكِيَةٌ جَمَالُهُ جَلالَهْ ، كما قيل :

جمالُك فى كلّ الحقايق سائرٌ وليس له إلّا جلالك ساترٌ

* وكُلُّ جُزْئِىٍّ مِنَ الأسْمَاء المراد بها الوجودات ، إذكلّ منها علامة وآية وسِمة و حكاية من صفة من صفاته ، كما قال : « سنريهم آياتنا فىالآفاق و فى أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ » وُضِعْ * وَضْعاً إلٰهيّا لِمَعْنىً مَا - نافية - صُنِعْ بخلاف المعانى الذّهنيّة للكلمات اللّفظيّة * إذْ عَرَضَ الدّلاَلَةُ الْعَرْضِيَّة ، أى لما عرض الدّلالة العرضيّة الّتى هى باعتبار وضع موجود عرضى - بسكون الرّاء - لآخر مثله فى السّلسلة العرضيّة الزّمانيّة ، وما بالعرض تزول فتلك الدّلالة * تَزُولُ لاَالدّلالة الوَضْعِيَّة الإلٰهيّة الذّاتيّة الطّولية ، لأنّ ما بالذّات لايختلف ولايتخلّف .

غُرَرٌ فِی تَقْسِیمِ الْکَلَام

* **فَمِنْهُ مَا قَدْ کَانَ عَیْنَ الذَّاتِ** * **کَوْنٌ** ـ إمّا عطف بیان لـ«ما»، أو خبر مبتداء محذوف ـ * **بِحَیْثُ یُنْشِیءُ الآیاتِ**، وهو الوجود المجرّد عن المجالی والمظاهر والدّال والمدلول فیه واحد کما قال علیه السّلام: «یا مَنْ دَلَّ علیٰ ذَاتِهِ بِذَاتِه». * **وَمِنْهُ مَا ذَا کَلِمَاتٌ تَمَّةٌ** ـ مخفّف تامّة ـ وهی الموجودات التّامّة الّتی لیس لها حالة منتظرة من العقول المفارقة فی السّلسلة النّزولیّة والموجودات المستکفیة بذواتها، وباطن ذواتها من العقول الکاملة فی الصّعود، کما فی مأثورات أئمّتنا ـ علیهم السّلام ـ «نحنُ الکَلِمَاتُ التَّامَّات» وفی القرآن: «وکَلِمَةٌ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِیحُ» و * **کَجَامِعِ الْکَلِمِ هَادِی الأُمَّةِ**، والمراد به نبیّنا (ص) القائل: «أُوتیتُ جَوامِعَ الکَلِمِ» * **وَمِنْهُ مَا فِی صُحُفٍ مُنَشَّرَةَ**، وهی وجودات النّفوس ووجودات عالَمَی المثال والملک کما قالَ تعالیٰ: «قُلْ لَوکانَ الْبَحرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أنْ تَنْفَدَ کَلِمَاتُ رَبّی وَلوجِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً» * **مَامَسَّ ذَا**، ای ما نال ما ذکرناه من أنّ الوجود بشرا شره مراتب الکلام **إلاّ النُّفُوسُ الطّاهِرَة** عن علایق عالم الطّبیعة، وعن الجهلَین البسیط والمرکّب، أو ما مسّ العقول ونحوها، إلّا النّفوس الطّاهرة عن هذه الألواث * **لِسَالِکٍ نَهْجِ الْبَلاغَةِ**، أی طریق البلوغ والوصول إلی الغایة المطلوبة، فانّ البلاغة والبلیغ أیضا من البلوغ کما یستفاد من القاموس، **انْتَهَجْ** * **کَلامُهُ سُبْحَانَه الْفِعلُ**، أی هذا الکلام **خَرَجْ**، وفیه تلمیح إلی قوله ـ علیه السّلام ـ فی نهج البلاغة: «إنّما یقول لمّا أراد کونه کن فیکون لابصوت یقرع ولابنداء یسمع، و إنّما کلامه سبحانه فعله».

* **إنْ تَدْرِ هٰذا**، أی ما ذکرناه من أنّ الوجودات کلمات، **حَمْدَ الأشیا** وتسبیحها لله تعالیٰ **تَعْرِفِ** * **إنْ کَلِمَاتُهُ إلیهَا**، أی إلی الأشیاء **تُضِفِ** فوجوداتها کما هی وجوداتها کذلک کلماتها، وبالجملة إذا أُضیف الوجودات ـ إلیه تعالیٰ ـ کانت

الكمل إعرابا عن الغيب المصون والكنز المكنون ، وكانت كلمات وخطابات منه متعلّقة بالمهيّات ، وإذا أضيفت إلى المهيّات كانت إظهارا منها وشرحا وكشفا لجماله و جلاله ، والحمد المتعارف أيضاً شرح وإظهارلفضائل المحمود و فواضله ، فما ورد فى الكتاب الكريم الالٰهى ، من حمد الأشياء وتسبيحها محمولان على ما هو حقّ الحمد و التّسبيح وحقيقتهما ، لا على مجرّد دلالتها بحدوثها أو بامكانهـا على أنّ لها مؤثّرا ، كما قال به المتكلّمون .

غُرَرٌ فِى الإرَادَة

قد عرفت بتعريفات شتّىٰ أرجحها ما أشرنا بقولنا : * **عَقِيبَ دَاعٍ** ـ المضاف نصب على الظّرفيّة لقولنا «شوقا» **ودَرْكِنَا** ـ بدل من داع ـ **والمُلاَيِمَا** ـ مفعول دركنا ـ * **وَشَوقا مُؤكّداً إرَادَةً** ـ مفعول **سِمَا** ـ .

وتفصيله انّ الأرادة فينا شوق مؤكّد يحصل عقيب داع هوإدراك الشّىء الملايم إدراكا يقينيّا أوظنيّا أو تخييلياً موجبا لتحريك الأعضاء، لأجل تحصيل ذلك الشّىء ، * **وَفِيهِ** تعالىٰ **عَيْنُ الدَّاعِ** الذّى هو **عَيْنُ عِلْمِهِ** العنائى * **نِظَامَ خَيرٍ** ـ مفعول علمه ـ **هُوَ**، أى علمه **عَيْنُ ذَاتِه**، فالدّاعى والغرض من الأيجاد ذاته ، * **إذ** ـ تعليلى ـ **لَيسَ فِيهِ** تعالىٰ **حَالَةٌ مُنْتَظَرَة** * **حَصَّلَهَا** ، أى حصّل تلك الحالة له تعالىٰ **مُنْفَصِلٌ تَصَوَّرَهْ** ، أى تصوّره الواجب * **فَحَيْثُ ذَاتُهُ أجَلُّ مُدْرِكٍ** ـ بصيغة الفاعل ـ لانّ ذاته حاضر لذاته، لامهيّة له فضلا عن المادّة والموضوع. وما ينال المدارك بوجودات متشتّتة يناله بمدرك واحد جمعى، هوذاته المتعالية، * **أتَمَّ إدْرَاكٍ** ـ مفعول مطلق ـ لانّ علمه حضورىّ ذاتىّ تفصيلىّ بغيره فكيف بذاته **لأبْهىٰ مُدْرَكٍ** ـ بصيغة المفعول ـ لكونه غير متناهٍ فى البهاء والجمال شدّة بما لايتناهىٰ. و حيث ذاته كذا، فهو * **مُبْتَهِجٌ بِذَاتِهِ** ، و عاشق لذاته ، **بِبَهْجَةٍ** * **أقْوىٰ** و بنحو اتمّ ، فانّ تماميّة الأبتهاج والعشق تدور على تماميّة هذه الأشياء ، **وَمَنْ لَهُ بِشَىٍ بَهْجَة** . شروع فى بيان إرادته للآثارفهو* **مُبْتَهِجٌ بِمَا**، أى بأثر **يَصِيرُ** ذلك الشّىء **مَصْدَرَهْ** * **مِنْ**

حَيْثُ أَنَّهُ ـ عايد إلى كلمة «ما» ـ يَكُونُ أَثَرَهُ أثرا * كَرَابِطٍ لاَشَىءَ بِاسْتِقْلاَلِهِ ، * لَيْسَ لَهُ حُكْمٌ عَلَىٰ حِيَالِهِ ، بل يكون ظهوره ظهور المؤثّر كعكس يكون آلة لحاظ العاكس ، فإذا كان الابتهاج ، أو العشق ، أو الرّضا ، أو ما شئت فسمّه بالمؤثّر ابتهاجا بالأثر بما هو اثر تبعا ، فكان * رِضَائُهُ بِالذَّاتِ المتعالية بِالْفِعْلِ ـ متعلّق بقولنا رِضَا تبعا * وَذَا الرِّضَا ، و هذا الأبتهاج إِرَادَةٌ لِمَنْ قَضَىٰ و قدر و أمضىٰ الأمور بانّ الدّاعى والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالىٰ .

غُرَرٌ فِى تَأْكِيدِ القَوْلِ بِأَنَّ الدَّاعِى والغَرَضِ مِنَ الإِيجَادِ عَيْنُ ذَاتِهِ تَعَالىٰ

* تَنْظِيمَكَ الْعَوَالِمَ ـ مفعول ـ لَوِانْفَرَضْ حال كونك * تَدْرِىْ كَمَالَ الحَقِّ و تماميّته الّتى هى حقيقة ذاته ، فعند ذلك كَانَ ذَا الكمال والجمال هو الْغَرَضْ لك فى تنظيم ذلك النّظام الكلّى ، * فَحَيْثُ لاَ كَمَالَ فَوْقَهُ تعالىٰ ، وَهُوَ سبحانه * مُنَظِّمٌ تلك الأمور الكليّة والعوالم الطّوليّه والعرضية فَوقَ التَّمام ، ـ الظّرف خبر مقدّم لقولنا : ـ عِلْمُهُ فيعلم كماله الذى هو حقيقته ، على ما هو عليه ، فعند ذلك * كَانَ هُوَ الْغَايَةُ لِلإِيْجَادِ والفعل لاَ * شَىءَ سِوَاهُ فِعْلَهُ ـ مفعول لقولنا : قَدْ عَلَّلاَ .

هذا ما ذكره الشّيخ الرّئيس فى التعليقات بقوله : « ولو انّ إنسانا عرف الكمال الّذى هو حقيقة واجب الوجود ، ثمّ كان ينظّم الأمور الّتى بعد على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النّظام ، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الّذى هو الكمال ، فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل ، فهو أيضا الغاية والغرض » انتهى .

وأيضا * لَوكَانَ الإلْتِذَاذُ الّذى فِينَا شَاعِراً بذاته * لِذَاتِهِ ، أى لأجل ذاته لِلْفِعْلِ ـ متعلّق بقولنا : ـ كَانَ مَصْدَراً .

وهذا أيضا ذكره فى التّعليقات بقوله : « ونحن إنّما نريد الشّىء لأجل شهوة أو لذّة لا لأجل ذات الشّىء المراد ، ولو كانت الشّهوة واللّذة أو غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها

وكان مصدرالأفعال عن ذاتها لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها، لأنها صادرة عن ذاتها والأرادة لاتكون إلّا لشاعر بذاته » انتهى . * **بَلْ يَفْعَلِ التَّلْذاذ** شروع فى بيان انّ الفاعل والغاية فى كل موضع لهما نحو اتّحاد ، وانّ فاعلية الالتذاذ على ما ذكرنا ليس بمجرّد الفرض ، إذْ علّة غائيّة * **مُعْطِيَةُ الْفَاعِلِ فَاعِلِيَّة** كما قالوا : « إنّ العلّة الغائيّة فاعل الفاعل بما هوفاعل » ، * **فَكُلٌّ** ، أى كلّ فاعل السّبب **الْغَائِىُّ فِيهِ** ، أى فى ذاته **كَانَا** ، فالعطشان الّذى يطلب الرّى* **رَيَّانْ** قام بنفسه الرّى، **ذِهْناً** وهوابتغى **رَيَّانا** عينا ، فالرّيان يطلب الرّيان .

الفَرِيْدَةُ الثَّالِثَــةُ
فى
أَفْعَالِهِ تَعَالَىٰ

غُرَرٌ فِى أَنْحَاءِ تَقْسِيماتٍ لِفِعْلِ اللهِ تَعَالَىٰ

النَّفِعْلُ ـ بمعنى المفعول ـ إمّا أنْ يكون مسبوقا بالمادّة والمدّة وهوالكائن، وإمّا أن لايكون مسبوقا بشىء منهما وهوالمُبتَدَع ، وإمّا أنْ يكون مسبوقا بالمادّة دون المُدّة وهوالمختَرع ،وإماعكسه فاحتمال فى بادى النّظر غيرمتحقّق فى الخارج وإليها أشيربقولنا :

إنْ يَسْبِقْ هَيُولىٰـ مفعول يسبق ـ ومعلوم انّه إذا سبق الهيولىٰ سبق المُدّة أيضا فهو **مُبْتَدَعْ** ، كالعقول والنّفوس المجرّدة* **وَمَعَ لُحُوقٍ** للهيولىٰ فهو **كَائِنٌ** ، كالعناصر والعنصريّات **وَمُخْتَرَعْ** ، كالفلك والفلكيّات * **لِلْمُدَّةِ الكَائِنِ أَيْضاً** ، أى كما للهيولى **قَدْ لَحِقْ** * **بِذَاكَ عَنْ مُخْتَرَعٍ قَدِ افْتَرَقْ** ،فإنّ المخترع غير مسبوق بالمدّة ، بل المدّة مقدارحركته المتأخّرة عن جسمه طبعاً .

* **بِتَمٍّ** ـ متعلّق بينى ـ وهوما ليس له حالة منتظرة كالعقول، **أوْ نَاقِصٍ** وهو بخلاف التّامّ ، والنّاقص إمّا **مُكْتَفِى** إن اكتفى بذاته وباطن ذاته من علله الذّاتيّة فى خروجه من النّقص إلى الكمال كالأفلاك و نفوسها ، و من هذا القبيل نفوس الأنبياء

بحسب الفطرة، وإمّا بعد الاستكمال فربّما صاروا من التّام ، * **أَوْغَيْرُهُ**، أى غير مكتفى إن لم يكتف بذاته وباطن ذاته فى الاستكمال بل احتاج إلى مكمّلٍ خارج كالعنصريّات ونفوسها الغير المؤبّدة **الْفِعْلُ كَذَا أَيْضاً يَفِى** .

* **وَأَيْضاً الْفِعْلُ مُحَرِّكٌ فَقَطْ** ، أى غير متحرّك كالعقول النّوريّة ، فإنّها محرّكة للنّفوس كتحريك المعلّم للمتعلّم والمعشوق للعاشق ، * **أَوْمُتَحَرِّكٌ فَقَط** غير محرّك لشىء كالجسم بما هو جسم والهيولى **أَوْ مَا اخْتَلَطْ** منها ، أى محرّك من وجه ومتحرّك من وجه كالنّفوس والطّبايع .

* **كَذَاكَ** ، تقسيم رابع للفعل بأنّه إمّا شىء **مِنْ لَاشَىْءٍ** كالأجسام ، فإنّها خلقت من المادّة الأولى وهى اللّا شىء يعنى لاشيئيّة فعليّة لها ، فإنّها قوّة محضة وقوّة الشّىء بما هى قوّة الشّىء ليست بشىء ، **أَوْ** شىء **مِنْ شَىْءٍ** كالنّفوس من العقول ، **أَوْ** * **لَا هُوَ مِنْ شَىْءٍ** أى شىء لا من شىء ، كالعقول ، ويمكن أن يكون شىء من شىء كالمواليد من الأمّهات ، إذ المتعارف أدخال كلمة «من» على مادّة الشّى ، والعقول ليست مادّة للنّفوس فيكون النّفوس المجرّدة من شىء لا من شىء .

وَاذاعزفت هذه فاعرف انّ **إيَّاهَا عَنَوْا** وعنها عبّروا * **بِالْجِسْمِ وَالنَّفْسِ وَعَقْلٍ ذِيْ سَمَكْ** ، أى رفعة ممّا هو الأكثر تداولا فى لسان المشّائين * **وَجَبَرُوتٍ** هوعالم العقول **وَمَلَكُوتٍ** بالمعنى الأعمّ وهوعالم الغيب جملة وملكوت بالمعنى الأخصّ ، هوعالم المثال ، ويقال له الملكوت الأسفل أيضاً **وَمَلَكْ** من «الصّافات صفّاً والسّابقات سبقا والمدبّرات أمرا » ممّا هو الأكثر تداولا فى لسان الشّريعة والمعرفة * **وَالنُّورِ الإِسْفَهْبَدِ** من النّفوس الفلكيّة والأرضيّة **وَالْمَظَاهِرِ** من الأجسام الفلكيّة والعنصريّة ، بل الأشباح المثاليّة * **لِنُورِ الأَنْوَارِ وَنُورٍ قَاهِرٍ** من عالم العقل ممّا هو الأكثر تداولا فى لسان الإشراقيّين ، وبعضها كالمظاهر أكثر تداولا فى لسان الإشراقيّين الاسلام ، وأمّا حكماء الإشراق غيرهم فيعبّرون عن الأجسام الفاكيّة والعنصريّة بالبرازخ العلويّة والسّفلية كما فى كتاب حكمة الإشراق * **كُلٌّ** من الألفاظ المساوقة من كلّ لسان

كالنور القاهر والملك المقرّب والجبروت والعقل **لِمَعْنًى وَاحِدٍ يُشِيرُ**، وقس عليه الباقى، بل الكُل ّ دا ّلات على معنى واحد حقيقى ّ هو معنى المعانى ومقصد المقاصد:

الكلُّ عِبارَةٌ وَأنتَ المَعنىٰ يَا مَنْ هُوَلِلقُلُوبِ مِغْنَاطِيسُ

* **وَكَانَ فى تَعْبِيرِنَا التَّغْيِيرُ** .

غُرَرٌ فِى أَنَّ مَا صَدَرَ عَنهُ تَعَالىٰ إنَّمَا صَدَرَ بِالتَّرْتِيب

أى الأشرف فالأشرف إلى الأخسّ الّذى ينتهى به السّلسلة النّزوليّة، * **إِذِ الْعِنَايَةُ** قد علمت معناها **اقْتَضَتْ وُجُوداً** ، أى وجود الأفعال * **فَفَاضَ مِنْهَا بِالنِّظَامِ** والتّرتيب **جُوداً** ، أى إفادة بلا عوض ولاغرض * **قَاهِرٌ أعلىٰ** ، أى العقول الطّوليـة بالتّرتيب ثمّ فاض **مُثُلٌ ذِى شَارِقَةٍ** نوريّة ، أى الطّبقة العرضيّة من العقول ، أعنى القواهر الأدنين بلسان الأشراق كما سيجىء ، * **فَنَفْسُ كُلٍّ** ، أى ثمّ فاض نفس الكلّ ، والمراد بها هيٰهنا جملة النّفوس المحرّكة للسّماوات لانفس الأطلس فقط كما مرّ ، ثمّ فاض **مُثُلٌ مُعَلَّقَة** ، أى عالم المثال والخيال المنفصل ، * **فَالطَّبْعُ** أى ففاض طبع الكلّ ، **فَالصُّوَرَةُ** ، أى ففاض الصّورة الجسميّة المطلقة **فَالْهَيُولىٰ** ، أى ففاض الهيولى * **وَاخْتَتَمَ الْقَوسُ بِهَا**، أى بالهيولى **نُزُولا** ، فهذا هوالقوس النّزولىّ، وفى مقابله القوس الصّعودىّ مراتبه كمراتبه ، و يقابل كلّ من هذه بنظيره من تلك «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» لكن النّزول من الأشرف فالأشرف والصّعود من الأخسّ فالأخسّ ، بمقتضى قاعدة إمكان الأشرف والأخسّ .

غُرَرٌ فِى إِثْبَاتِ أَنَّ أَوَّلَ مَا صَدَرَ هُوَالْعَقْلُ

* **عَقْلاً وَنَقْلاً كَانَ** - تامّة - **عَقْلُ** ، أمّا الدّليل العقلىّ ، فكثير منه ما أشرنا إليه بقولنا **إذْ بَدَا** وتقرّر أنّه * **لاَيُوجِدُ الْوَاحِدُ إِلّا وَاحِدا** ، * **فَذٰلِكَ الْوَاحِدُ** الصّادر عن المصدر الواحد إمّا **نَفْسٌ أَوَعَرَضْ** * **أوصُورَةٌ أوِ الْهَيُولىٰ وَلَوفُرِضْ**

ذلك الواحد الصّادر * **نَفْساً أَوْ هَيْئَةً** ، أى عرضا ، لزم أن يكون **بِلاَجِسْمٍ فَعْلَ** ذلك الواحد المفروض أحدهما والتّلازم باطل. لأنّ النّفس محتاجة فى فعلها إلى الجسم ، والعرض محتاج فى ذاته فضلا فى فعله إليه . ولوفرض عرضا نفسانيّا كان محتاجا أيضا إلى الجسم بواسطة النّفس ، لأنّ اسم النّفس لمايتعلّق تعلّقا تدبيريّا بالجسم . وبيان اللّزوم أنّ الصّادر الأوّل يجب أن يكون علّة لجميع مادونه ، فإذا كان نفسا يجب عليّته لمتعلّقه ، وإذا كان عرضا يجب عليّته لموضوعه ، * **أَوْ أُخْرَيَيْنِ فَتَلاَزُمٌ** بينهما **بَطَلْ** ، يعنى لوفرض الصّادر الأوّل عنه تعالى صورة أوهيولى ، بطل التّلازم بينهما ، وقد ثبت. أمّا إذا كان هيولى فلأنّه يجب أن يكون لها تقوّم بدون الصّورة وتقدّم عليها ، وأمّا إذا كان الصّورة فلأنّها يجب أنْ يكون لها استقلال فى سببيّتها للهيولى ، مع أنّها محتاجة فى تشخّصها إلى الهيولى ، والشّىء مالم يتشخّص لم يوجَد ، * **وَهٰذِهِ الأَقْسَامُ لَمَّا بَطَلَتْ** وكونه جسما باطل من رأس ، لعدم كونه واحدا حيث أنّه مركّب من الهيولى والصّورة ، ولذا لم نتعرّض له . * **فَوَحْدَةُ الْمَبْدَءِ عَقْلاً** مفارقا له وحدة جمعيّة **اقْتَضَتْ** ، لعدم ربط المركّب وباقى الوحدات العدديّة بتلك الوحدة الحقّة الحقيقيّة .

وأما الدّليل النّقلى فكقوله (ص) : « أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلُ » ، وكقول أمير المؤمنين على ـ عليه السّلام ـ حين سئل عن العالم العلْوى : « صُوَرٌ عارِيَةٌ عَنِ الموَادِّ خَالِيَةٌ عَنِ القُوَّةِ والاستِعْدادِ ، تجلّى لها فأشْرقَتْ وطَالَعَهَا فتَلأْلأَتْ ، ألقى فى هُوِيَّتِهَا مِثَالَهُ وَأَظْهَرَ عَنهَا أفْعَالَهُ » الحديث. وفى حديث الأعرابى وحديث كميل فى أقسام النّفس عن أمير المؤمنين علىّ ـ عليه السّلام ـ دلالة عليه ايضا .

غُرَرٌ فِى كَيْفِيَّةِ حُصُولِ الْكَثْرَةِ فِى الْعَالَمِ

مع أنّ العقل أيضا واحد ، والواحد لايصدر عنه إلّا الواحد ، * **فَالْعَقْلُ الأَوَّلُ لَدَى الْمَشَّائِى** ، وأمّا عند الاشراقى فستعلم كيفيّة حصول الكثرة ، إن شاء الله ، فهو و

إن كان واحداً لكنّ فيه كثرة اعتباريّة ، فإنّ له وجوداً و مهيّة ، ولوجوده إضافة إلى مبدءه ، وبهذا الاعتبار يتّصف بالإمكان الذّاتى ، وبوجه آخر لما كانت مجرّداً ، وكلّ مجرّد عاقل كان له تعقّل لذاته وتعقل لمبدءه فحينئذ * **وُجوبُهُ مَبْدَءَ عقل ثَانٍ جَائِى و إمكانه** ، أىّ وجوده باعتبار إضافته إلى مهيّته مبدء الفلك الأقصىٰ ، هذا باعتبار الوجه الأوّل أو عقله لمبدءه مبدء الشّانى ، * **وَعَقْلُهُ لِذَاتِهِ** مبدء **لِلْفَلَكِ** الأقصى ، وهذا باعتبار وجه آخر فللإشارة إلى الوجهين عبّرت تارة بالوجوب وتارة بالتعقّل على أنّ وجوبه عين تعقّله لمبدءه ، فان تعقّل المجرّد عين ذاته الوجوديّة و إن لم يكن عين مهيّته * **دَانٍ لِدَانٍ** ، أى الوجه الذّاتى للمعلول الذّاتى ، **وسَامِكٌ لِسَامِكٍ** ، فإنّ الوجود المضاف إلىٰ المهيّة كالظّلّ ، فيناسب صدور الجسم المظلم والوجود المضاف الى نور الأنوار نور فيناسب صدور العقل الثّانى الّذى أيضا نور ، وكذا التّعقّلان أعنى استشعاره بهاء مبدءه و جماله وجلاله ومعيّة القيّوميّة به وقربه الّذى هو فوق القربات منه جلّ شأنه ، واستشعاره مهيّته الإمكانيّة المظلمة الذّات وأنانيّته المحتاجة الّتى هى ليسيّة صرفة بالذّات ، فيحصل من الأوّل العقل و من الثّانى الفلك كاستشعارك بكمال وبهاء لك فيحصل فى وجهك بشاشة أو احمرار ، واستشعارك بنقص وآفة فيك فيحصل فى وجهك انقباض او اسوداد .

* **وَهٰكَذَا** يصدر من كلّ عقل عقل وفلك ، فيستو فى العقول التّسعة الأفلاك التّسعة **حَتَّىٰ لِعَاشِرٍ** من العقول **وَصَلْ** وهو العقل الفعّال المكمّل للنّفوس النّاطقة بحول الله وقوّته ، وإليه مفوّض كدخدائيّة عالم العناصر باذن الله تعالىٰ عند المشّائين كما قلنا : * **وَالْفَيْضُ مِنْهُ فِى الْعَنَاصِرِ حَصَلْ** ، فذلك العاشر * **بِالْفَقْرِ** كما تقدّم **مُعْطٍ لِهَيُولىٰ** عالم **الْعُنْصُرِ** * **وَبِالْوُجُوبِ لِنُفُوسٍ** فى هذا العالم **وصُوَرٍ** ، * **فَلِلْهَيُولىٰ** ، أى هيولى عالم العنصر **كَثْرَةُ اسْتِعْدَادٍ** غير متناهية ، لقبول الصّور كذلك * **بِحَرَكَاتِ** كذلك الأفلاك **السَّبْعَةِ الشِّدَادِ** ، فتلحق لقابل غير متناهى الأنفعال ، وتنظم إلى فاعل غير متناهى التّأثير ، فيستمرّ **نُزُولُ** البركات ، وقد أشرنا به إلىٰ كيفيّة صدور هذه

الكثرات ، عن العقل العاشر مع محدوديّة جهاته .

غُرَرٌ فِى رَبْطِ الحَادِثِ بِالقَدِيم

***وَسَبَبُ الْحَادِثِ كَانَ حَادِثاً *لَوْلاهُ** ، أى لولاحدوث سببه ، بأنْ كان قديماً **طُولَ الدَّهْرِ** ـ متعلّق بما بعده ـ **كَانَ** الحادث المسبّب **لا بِثاً** هذا خلف . و إذا كان حادثا فسببه أيضا حادث وهكذا إلى غيرالنّهاية ، فيكون حوادث غير متناهية مجتمعة فى الوجود مترتّبة وهذا هوالتّسلسل * **لٰكِنَّهُ مَعَ لا تَنَاهِى السِّلْسِلَة *تَخَلُّفٌ** عن السّبب القديم مثل المسّبب الحادث الأصل ، والحال أنّه لابدّ من انتهاء الممكنات والحوادث طُرّاً إلى واجب الوجود تعالىٰ شأنه ، وتخلّف المسّبب عن السّبب غيرجايز ، هذا أصل الشُّبهة .

وأمّا دفعها ، **فَالْحُكَماءُ قائِلَة** ـ و مقول القول هوالبيتان بعده ـ نعنى قولنا : * **حَرَكَةٌ دَوريَّةٌ** فلكيّة **تَجَدَّدَتْ * نِسَبُهَا وَذَاتُهَا** ، أى ذات الحركة **قَدْ ثَبَتَتْ** إذ قالوا فى كلّ حركة أمر واحد بسيط مستمرّ هوالتّوسط بين المبدء والمنتهىٰ ، راسم لأمر ممتدّ هوالحركة بمعنى القطع ، فذلك التّوسّط أمر ثابت دائم باعتبار ذاته ، إنّما التّجدّد باعتبار نسبه إلىالحدود المفروضة فيما فيهالحركة ، فالحركة من حيث الذّات أعنى ذلكالأمر البسيط المحفوظ فى تلك الحدود مستندة إلى المبدء الثّابت ، و باعتبارنسبها المتجدّدة يسند إليها الحوادث المتجدّدة ، فكلّ قطعة أوحدّ منها شرط لحدوث حادث وقع فى زمان خاصّ مخصّص لحدوثه ، فعلّة كلّ حادث مركّب من شىء قديم كالعقل الفعّال بحول الله وقوّته ، ومن شىء حادث هوتلك القطعة أو ذلكالحدّ كما قلنا : * **كَمَا بِثَابِتِ** قديم بالزّمان كالعقل ، أو قديم بالذّات و هو الواجب الوجود الّذى ينتهى إليه سلسلة الحاجات **ثَبَاتُهَا** ، أى ثبات الحركة **ارْتَبَطْ * كَانَ لِحَادِثٍ** من الحوادث الكونيّة **حُدُوثُهَا وَسَطْ** ، واذا نقل الكلام الى حدوث كلّ قطعة قطعة ، إذ لابدّ لكلّ حادث من مُحدِث فيعود حديث التخلّف ، يجاب بأنّ الحدوث والتّجدّد ذاتى للحركة ،

والذّاتی لایعلّل، فالجاعل جعل الحرکة لا انّه جعل الحرکة حرکة، إذ قد مرّ أنّ الجعل التّرکیبیّ فیما بین الشّیء وذاته أوذاتیّاته باطل .

وَقِیلَ أَیْضاً فی ربط الحادث بالقدیم **غَیْرُ ذَا** .

فمنها ما قاله صدرالمتألّهین ـ قدّس سرّه ـ فی موضع من الأسفار بناء علی ما حقّقه من الحرکة الجوهریّة والتّجدّد الذّاتی فی الطّبیعة: «أنّه یلزم الإنتهاء إلیٰ حادث مهیّته أو حقیقته عین الحدوث والتّجدّد کالحرکة أوالمتحرّک بنفسه کالطّبیعة المتجدّدة بذاتها، لکنّ الطّبایع المنقطعة الوجود الّتی عدمها فی زمان سابق و حرکة سابقة مسبوقة بطبیعة أخریٰ حافظة لزمانها، وتلک الطّبیعة الحافظة للزّمان لها وجهان: وجه عقلیّ عندالله، وهوعلمه الأزلیّ، وصورة قضائیّة ولیس من العالم ولها وجه کونیّ قدری حادث فی خلق جدید کلّ یوم» انتهیٰ، وإلی هذا اشرنا بقولنا: **وَقَدْ مَضَیٰ** فی مبحث القدم والحدوث * **مَامِنَ الأَقْوَالِ لَدَینا الْمُرْتَضیٰ** من التّجدّد الذّاتی للطّبیعة .

ومنها جعل المقرّبات والمصحّحات الأمورالسّابقة المعدّة الّتی فی عرض الحادث، فإنّ کلّ متلوّ معدّ لتالیه، والتّسلسل تعاقُبیّ جایز عندهم، ویمثّلون بحرکة الثّقیل الی أسفل، فانّه لاینتهی إلیٰ حدّ إلّا ویصیر ذلک الإنتهاء معدّاً لأنْ یتحرّک منه إلی آخر، والمؤثّر هوالثّقل و هو ثابت محفوظ فی جمیع الحدود المتغیّرة وبغیر ذلک . «وَلِکُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیهَا» .

هذا کلّه عند من لم یقل بانقطاع الفیض، و یجعل الحدوث والتّجدّد فی ناحیة المستفیض، فهو فی مندوحة، و أمّا من یقول بالإنقطاع ففی داء عیاء لم ینجع فیه دواء کما لایخفیٰ .

غُرَرٌ فِی کَیْفِیَّةِ حُصُولِ التَّکَثُّرِ عَلیٰ طَرِیقَةِ الإِشْرَاقِیِّین

* **إِذْ ذَا**، أی طریق المشّائیّ **لَدَی الشَّرْقِ**، أی حکماء لهم استیهال إشراق النّور علی قلوبهم **بِلا وَثَاقٍ**، کما سیتّضح وجهه ان شاء الله .

* أسّسَ أُسّاً آخر شیخُنا الإشراقیّ شهاب الدین السهروردی ـ قدّس سرّه ـ فی حکمة الإشراق، * فی بابِ مَصْدَریّةِ الواحد، لحصول التّکثّرِ * طُولاً وَ عَرضاً، أی فی العقول المترتّبة و المتکافئة و أصنامها اصْغِهِ تَسْتَبْصِرِ، وهوانّه * مِنْ نِسَبِ الأنوار القَواهِرِ الطّولیّة، أی إشراقات العقول المترتّبة ومشاهداتها * قَدْ وُجِدَتْ انوار قَواهِرُ، أی عقول عَرْضیّة متکافئة، فعند الاشراقی * لاَ یَأخُذُ الأفْلاکُ تَرْتیباً ـ مفعول به للاخذ، اذا لم یکن بمعنی الشّروع، وإلّا فهومفعول فیه کمقابله ـ إذا * قَدْ کانَ فی التّرْتیبِ عَقْلٌ، أی عالم العقل أُخِذا کما کان فی طریقة المشّائیّ الأفلاک آخذة فی التّرتیب والصّدور، عند ماکانت العقول آخذة فیهما، یعنی یفیض من الواجب تعالیٰ عقل، ومن ذلک العقل عقل آخر إلی مبلغ محدود من غیر أنْ یصل النّوبة إلی الأجسام، * بَلْ نُورٌ أقْرَبُ لِنُورِ النُّورِ تعالیٰ، وهو العقل الأوّل، * مُفیضُ نُورٍ ثان وثالث و هکذا إلی أن یحصل عَدَدٍ مَحْصُورٍ من القواهر والعقول، فیقف سلسلة العقول المترتّبة، کما یحصل من الشّمس فی الشّاهد نور فی مقابلها، و من ذلک النّور نور آخر فی مقابل ذٰلک المقابل إلی أنْ یصل إلیٰ مالا یحصل منه نور فی المقابل، لضعفه الحاصل من الاصطکاکات والتنزّلات.

* وَنُورُالأنْوارِ تعالی شأنه، شروع فی بیان کثرة الجهات الحقیقیّة الوافیة لصدور العقول فی الطّبقة المتکافئة الّتی کلّ منها منشأ لوجود نوع طبیعیّ فی هذا العالم الطّبیعیّ بأنّه تعالیٰ لَهَا، أی لکلّ من العقول المترتّبة مُشاهَدٌ ـ بصیغة المفعول ـ فیحصل من شهود کلّ منها لنورالأنوار وغیره بوسط وغیره عقل فی الطّبقة المتکافئة، کما فی کلّ إشراق بوسط و غیره کما نذکره بالتّفصیل علی ما قلنا: * شُرُوقُهُ سبحانه العَقْلی، أی لیس بالحسّی العرضیّ عَلَیها وارِدٌ * کَذا شُعاعُ کلّ نورٍ قاهِرٍ بعد نورالأنوار تعالیٰ، لَقَدْ عَلاَ * یَقْبَلُ قاهِرٌ یَکُونُ سافِلاً، ثم کلّ نور قاهر غیر النّور الأقرب إلی نورالأنوار یقبل الإشراق * بِالْواسِطِ مِنْهُ تَعالیٰ أیضا، أی کما یقبل

بلا واسطة كما مرّ انّ شروقه إلى آخره، وإذا كان كذلك * **فيقبل القاهر الثّاني منه**، أي من نورالأنوار **فيضا**، أي فيض الاشراق مرّتين، * **مرتبة منه** تعالى **بغير واسطة**، * **ومرّة** اخرى **أقرب نور رابطة** في البين، ليقبل إشراقه تعالى، ثمّ * **لثالث** أي لقاهر ثالث، **أربع** مرّات من إشراقه تعالى، اثنتان منها **ثنتا الصّاحب**، أي المرّتان، من الإشراق اللّتان قبلهما الثّاني من الحقّ تعالى مرّة بلا واسطة ومرّة بواسطة النّور الأقرب، فتنعكسان من الثّاني على الثّالث، * وَاثنتان أخريان إشراق **نور الأنوار** على هذا القاهر الثّالث بغير واسطة، وَإشراق من الحقّ قبله **نور أقرب** بلا واسطة ينعكس منه على الثّالث. ثمّ * **لرابع القواهر ثماني** مرّات * **أربع ثالث** - بالاضافة اللّاميّة -، **وثنتا الثّاني** فتنعكس تلك الأنوار السّتّة السّانحة من نورالأنوار على القاهر الرّابع * وَأمّا المرّة السّابعة والثّامنة **مرّتا** نورين، أحدهما النّور القاهر الأقرب، الّذي هو أولى رابطة وَ ثانيهما **نور الأنوار** الّذي مرانّ له إشراقا على كلّ **بغير واسطة**.

* **وهكذا سوانح الأنوار** قال الشّيخ الإشراق في حكمة الإشراق: «فالنّور الحاصل في النّور المجرّد من نور الأنوار هو الّذي نخصّصه باسم النّور السّانح». وقال العلّامة في شرحها: «لكنّه لايفي بهذا الاصطلاح، لأنّه قد يستعمله في إشراقات الأنوار المجرّدة بعضها على بعض». * **تضاعفت لمبلغ مكثار** يعجز القوى البشريّة عن الإحاطة، وذلك لانّ القاهر الخامس يقبل من النّور السّانح ستّة عشرة مرّة، ثمان مرّات تنعكس عليه من الرّابع واربع من الثّالث ومرّتان من الثّاني ومرّة من النور الأقرب ومرّة من نورالأنوار بغير واسطة وهكذا. ثمّ * **عليه**، أي على تضاعف الأنوار السّانحة من نور الأنوار ومشاهداتها له تعالى، **قس بوسط وغيره** - متعلّق بقولنا: * **شهود كلّ وشروق نوره**، أي مشاهدة كلّ سافل من الأنوار القاهرة عاليها، وإشراق كلّ عال منها على سافلها، وهذا الإشراق وإن مرّ في قولنا: «كذا شعاع» الى آخره، إلّا انّ المقصود التّفصيل بالتّوسّط وغيره، و إنّما كان كلّ سافل حتى النّور الأبعد الأسفل

يشاهد العالى حتّى نور الأنوار ، وكلّ عال حتّى نور الأنوار يشرق شعاعه على السّافل حتّى الأبعد الأسفل .

* **إذ لاَ حِجَابَ** من المادّة ولواحقها من الزّمان والمكان وغيرهما **فِى الْمُفَارِقَاتِ**، ولا يحجب بعضها بعضاً * **وَ إنّما اخْتَصَّ** الحجاب **الْمُقَارِنَاتِ** للمادّة ولواحقها ، * **فَكَانَ فِي كلٍّ** من القواهر **جَمِيعُ الصُّوَرِ** ، أى الهيئات النّوريّة الّتى فى كلّ لكن فيما فوقه بنحو أعلى وفيما دونه بنحو أضعف ، وكان * **كُلٌّ مِنَ الْكُلِ** أى منزلة كلّ من كلّ أن يكون **كَمَجْلَى الآخَرِ** ، فهى كالمرائى المتعاكسات .

هذا إشارة إلى ماقال ارسطاطاليس : «والأشياء الّتى فى العالم الأعلى كلّها ضياء لأنّها فى الضّوء الأعلى ، ولذلك كان كلّ واحد منها يرى الأشياء كلّها فى ذات صاحبه ، فصار لذلك كلّها فى كلّها ، والكلّ فى الواحد والواحد منها هو الكلّ ، والنّور الّذى يسنح عليها ، لا نهاية له» هذا كلامه .

غُرَرٌ فِى تَمَايُزِ الأشِعَّةِ العَقْلِيَّةِ وتَكَثُّرِهَا فِى المَحَلِّ العَقْلِيِّ وَشُعُورِهِ بِهَا بِخِلَافِ الحِسِّيَّةِ فِى الحِسِّيِّ

* **ما امْتَازَتْ إلاّ بِتَمَايُزِ العِلَلْ** * **أشِعَّةٌ حِسِّيَّةٌ** ، وقعت **عَلَى مَحَلّ حِسّى** كاشعّة سُرُج فى حايط ، إذ لا يمكن تمايزها الا بالسّرج * **لاَيَشْعُرُ** ذلك المحلّ الميّت **ازْدِيَاداً** فى الأشعّة ، **إذْ لَيسَ بِحَيّ** * **لكِنْ** ليس كذلك اذ **لِبَعْضٍ دُونَ بَعْضٍ فِيه** ، أى فى المحلّ ، **فَىء** أى يقع الظّلّ عن بعضها مع بقاء بعض ، ولو كان الواقع من أحدهما عين الواقع من الآخر ، لمّا كان كذلك . * **أمَّا أشِعَّةٌ لِذِى حَيَاتِه** أى لذى الحياة من المحلّ ، حال كونه * **لَيْسَ يَغِيبُ ذَاتُهُ عَنْ ذَاتِه** * **وَلاَ الَّذِى يَحْصُلُ فِيهِ** من اعداد الاشعّة العقليّة **سِتْرا** ، أى يكون عالما بذاته وبما يحصل فى ذاته ، * **فَهُوَ** ، أى المحلّ العقلى **بِهَا** أى بالأشعّة العقليّة **إذَا تَزِيدُ**

شِعْراً، فيحصل من هذه الاشعّة أمثالها ، واعتبر بإشراق العقل على النّفس و صيرورتها مثله فى التجرّد ومشاهدة المجرّدات .

غُرَرٌ فِى فَذْلَكَةِ مَا ذُكِرَ

وهى كيفيّة صدور الطّبقة العرضيّة من الطّولية وغير ذلك. * فَكَانَ - تامّة - مِنْ كُلٍّ مِنِ إشْرَاقَاتِ ذكرت * عَقْلٌ كَمَا كان عقل مِنَ الْمُشَاهَدَاتِ - اللّام الاستغراق - * فَرْداً وَ بِالجِهَاتِ ، أى مع الجهات فَرْداً ومَثْنىٰ - حالان من الجهات - * كَالْقَهْرِ وَالْحُبِّ وَفَقْرٍ وَغِنىٰ ، أمثلة للجهات ، يعنى يحصل من كلّ إشراق أومشاهدة فردا عقل ، ومنهما مركّبين عقل ، ومن الإشراق مع القهر شيء ، ومنه مع الحبّ شيء ، ومنه معهما جميعاً شيء ، وهكذا . * إذْ كُلُّ سَافِلٍ لَهُ ذُلٌّ وَوُدٌّ ، بالنسبة * لِكلِّ عَالٍ ذَا ، العالى غِنىً من السّافل و قَهْراً له يُعَد * فَجَاءَتِ الْقَوَاهِرُ والعقول قِسْمَيْنِ مِنْ - بيان للقسمين - * أنوارِ أعلَيْنَ ، وهى الطّبقة الطّولية بِتَرْتِيبٍ زُكِنْ ، أى مع ترتيب علّىّ ومعلولىّ بينها غيرحاصل منها شيء من الأجسام، لشدّة نوريّتها وقربها من الوحدة الحقيقيّة ، وقلّة الجهة الظّلمانية فيها ، * وَمِن القواهراللاّتِ أَرْبَابَ الطِّلِسْماتِ بَدَتْ وهى * طَبَقَةٌ عَرْضِيَّةٌ تَكَافَئَتْ ، أى لاتقدّم ولاتأخّر بالعليّة بينها ،إنّما هى علل الأجسام ،وهى قسمان : * مِنْهَا القواهر الّتِى صدرت مِن جهات هى الْمُشَاهَدَاتِ ، * وَبَعْضُهَا القواهر الّتِى حصلت مِنْ جهات هى إشْرَاقَاتِ .

ولمّا كان * نُورُ الشُّهُودِ كُلَّ نُورٍ شَارِقَة * يَسْمُو ، أى الجهات الّتى هى المشاهدات يعلو على الجهات الّتى هى الإشراقات . ولمّا كان عالم المثال أشرف من العالم الحسّى، لأنّ ذلك كلّه حياة وشعور، لتجرّده عن المادّة بخلاف هذا ، فَمِنْهُ ، أى من نور الشّهود العقول والأرباب الّتى بازاء الْمُثُلِ الْمُعَلَّقَة * وَعَالَمُ الحِسِّ إلَى الثَّانِي ، أى العقول والأرباب الّتى حصلت من الإشراقات نُمِي * وَإنْ لِأعْلَيْنَ ،

أی الی القواهر الطّولیة انْتَهی ، کما زعمه المشّائون فَلْیَلْزِم * عِلّیّةُ الْجِسْمِ لِجِسْمٍ ، لأنّ بین عللها حینئذٍ ترتّباً علیاً ومعلولیّا ، فلابدّ أنْ یکون بین أجسام الأفلاك الّتی هی معالیلها ترتّب أیضا ، لوجوب التّطابق وَانْتَفی الّلازم ، لأنّ الجسم والجسمانی لا یؤثّر إلّا بالوضع ، والوضع بالنسبة إلی المعدوم لایتصوّر .

وَأیضا إن لاعلین انتسب عالم الحسّ فیلزم * كَوْنُهُ ، أی کون جسم کالفلك الحاوی مِنْ كُلِّ وَجْهٍ أشْرَفَا من جسم آخر معلوله کالمحویّ * وَالحال ان فَلَكَ الشَّمْسِ مِنَ الفلك الَّذِیْ یُحَفْ ویحیط به وهو فلك المرّیخ ، وإن کان * أصْغَرُ ، وأمّا الشَّمْسُ الّتی فیه فَهُوَذُو شَرَفْ * فَإنَّهُ الطِّلِسْمُ لِاسْهِرِیرِ ، وهو بالفهلویّة إسم أعظم أنوار الطّبقة العرضیّة ، وإذا کان صاحبه أعظم الأنوار فالشّمس نفسه ، ویقال له «هو رخش» بالفهلویّة أعظم الطّلسمات ، و إن الشّمس * سُلْطَانُ كُلِّ كَوْكَبٍ مُنیرٍ ، وما ازداد علی الکواکب بمجرّد المقدار والقُرب بل الشّدّة ، فإن ما یترائی من الکواکب أکبر من الشّمس بما لا یتقایس ولایفعل النّهار ، ونسبته إلی العالم الکبیر نسبة القلب إلی البدن ، فکما انّ به حیاة البدن کذلك بالشّمس حیاة هذا العالم .

و أیضا کیف ینسب عالم الحسّ إلی القواهر الأعلین ، * وَلَیْسَ فِی الْعقل الثّانی مِنَ الْجِهَاتِ مَا * یَفِی بِثَامِنٍ ، أی بصدور فلك ثامن كَثِیرٍ أنْجُمَا ، أی من حیث الأنجم ، لأنّها أکثر من قطرات البحار ، فالأجسام کلّها مستندة إلی العقول العرضیّة ، والطبقة المتکافئة .

غُرَرٌ فِی تَطَابُقِ عَالَمِ الْحِسِّ وَعَالَمِ الْعَقْل

* فَكُلُّ هٰذِی النِّسَبِ الْوَضْعِیَّةِ والهیئات الحسّیة الواقعة فی عالم الطّبیعة ، * أظْلَالُ تِلْكَ النِّسَبِ النُّورِیَّةِ والهیئات المعنویّه * وَصَنَمٌ لِزِیْنَةٍ وکمال جا زِبْرَجَا فهو * كَانَ لِنُورِ رَبِّهِ أنْمُوذَجَا * كَهٰذِهِ الْألْوَانِ العجیبیة الّتی فِی رِیاش الطّاوُوسِ ، * بَلْ كُلُّ مَا یقع من الهیئات الأنیقة فِی الْعَالَمِ الْمَحْسُوسِ ،

* وَالنُّورُ القاهر فِي صنمه الغَاسِقِ حُكْمُهُ من القهر والحبّ ونحوهما ، انْسَحَبْ * فَغَاسِقٌ عَلَيهِ قَهْرٌ قَدْ غَلَبْ ، اذربّه قد غلب عليه القهر ، * أمَا رَأيْتَ أنَّ شَمْساً وَقَمَرْ * نُورُهُمَا نُورَ النُّجومِ قَدْ بَهَر ، * وَغَاسِقٌ غلب عليه حُبٌّ وَمَا ، أى غاسق ذُلٌّ مَعَهْ ، أى مع الحبّ ، والمعنى أنّ غاسقا يصحبه ذلّ * كَزُهْرَةٍ ، فإنّها كوكب العشق والمحبّة وَالأُمَّهاتِ الأَرْبَعَةَ الّتى يصحبها الذلّ والانقياد للآباء السبعة .

غُرَرٌ فِي أَنَّ الأَفَاعِيلَ المُتْقَنَةَ فِي هٰذا العَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوع

* وَكُلُّ فِعْلِ ذِيْ نَمَا مِنْ - تبعيضيّة - جِسمٍ * لَدَيْهِم ، أى لدى الأشراقيّين مِنْ صَاحِبِ الطِّلِسْمِ ، وقد بيّنه الشيخ الإشراقى فى المطارحات ، وقد زُيّف احتجاجه فى مبحث مثل الأسفار وكذا لديهم * دُهْنَ السِّرَاجِ - مفعول مقدّم - رَبُّهُ يَجْذِبْ لَهُ ، وهو * شَكْلاً صَنَوبَرِيّاً اعْطِىٰ المَشْعَلَةَ . وكذا * بِالرَّبِّ ، أى بالهام ربّ النّوع لِلنَّحْلِ المُسَدَّسَاتُ ، وكذا بإلهامه لِلعَنَاكِبِ المُثَلَّثَاتُ

غُرَرٌ فِى تَحْقِيقِ مَهِيَّةِ المُثُلِ الأَفْلاطُونِيَّةِ بَعْدَ الفَرَاغِ عَنْ إِنِّيَّتِهَا

* وَعِنْدَنَا المِثَالُ الأَفْلاطُونِي ، إنّما سُمِيت تلك العقول المتكافئة مُثُلا ، لكونها أمثالا لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها ، لأنّها صور أسمائه تعالىٰ و حكايات صفاته ، أولكونها أمثالا للإشراقات العقليّة الّتى فى سلسلة القواهر الأعلَين ، إذ قد علمت أنّ إشراق العقلى يحصل منه مثله ، كما انّ إشراق العقل يجعل النّفس مثله . وإنّما نسبت إلى افلاطون ، لأنّ افلاطون واستاده سقراط كانا يُفرطان فى هذا الرّأى كما فى الشّفا ، * لِكُلِّ نَوعٍ له فرد فى هذا العالم وفَرْدُهُ العَقْلانِيّ أى المجرّد الموجود فى عالم الإبداع غيرداثر ، كما علمت انّه علم الحقّ تعالى عندهم وصور قضائيّة عندنا ، فلا تردّ ولا تبدّل ، * كُلُّ كَمَالٍ فِي الطِّلِسْمِ أعنى الأفراد الطّبيعيّة من نوعه أو شخصه المنحصر فيه

فی العالم الطّبیعی کالسّماء والسّماویّ، **وزَعَمَهْ**، أی فرّقه ذلک العقل، فهو * **مِنْ جِهَةٍ واحدة بِنَحوٍ أعلىٰ جَمَعَهْ**، أی کلّ زینة و کمال فی الطّلسم بنحو التّشتّت وبنحو التّعاقب والسّیّلان، فهو فی صاحبه بنحو الوحدة والبساطة. * **والسِّرُّ** فی أنّ الوجود البسیط، مشتمل علی جمیع وجودات مادونه بدون انثلام فی وحدته و بساطته **سَوْغُ أخْذِ مَفْهُومَاتٍ** متخالفة، و جواز انتزاعها * **مِنَ الْوُجُودِ الأَحَدِیِّ الذّاتِ**، أی الوجود البسیط کما مضیٰ * **کَالنَّفْسِ** النّاطقة **فِی الذّاتِ**، أی فی مرتبة ذاتها **قُوَاهَا** الباطنة والظّاهرة **حَاوِیَة** * **بِوَحْدَةٍ فِی قُوَّةٍ**، أی بجهة واحدة بسیطة فی قوة، **وَ هِیَ**، أی هذه القوّة **هِیَة**، أی ذات النّفس، لاأمر ینضمّ إلیها، فهی بذاتها البسیطة مستحقّ لحمل عاقل ومتوهّم ومتخیّل وحسّاس، کلّ علی مراتبها، وذلک لأنّ الکلّ تفیض منها علی البدن، فالقوی الظّاهرة والباطنة فی هذه النّشأة عشرة وفی النّشأة المثالیّة أیضا عشرة لتطابق العوالم، لکن لسعة عالم الفوق تضرب العشرة فی مثلها، ففی سمعه ینطوی کلّ العشرة، وفی بصره أیضا ینطوی کلّها، وهکذا فی کلّ واحد من العشرة. وفی النّشأة العقلیّة أیضا توجد العشرة، وتضرب تلک المأة فیها تصیر ألفا، فمدرک واحد هو النّفس فی مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل علی کلّ القویٰ الألفیّة، و منتزع منه مفاهیمها و مسمّی لاسمائها بنحو أعلی.

* **لِبَدَنٍ** واحد ـ اللّام صلة وقایة ـ **کَمَا بِهَا**، أی بالنّفس **وِقَایَة** وتدبیر استکمالی کذلک، * **بِکُلِّ نَاسُوتٍ** هی افراد طبیعیّة لنوعه **لَهُ**، أی للمثال الأفلاطونی **عِنَایَة** وتدبیر إکمالی، وتحریک غیر تحرّکی، فکان جملة أفراد النّوع کبدن له، * **فَذِیْ** أی الأفراد النّاسوتیّة لنوعه **مِنَ الْمَخْرُوطِ**، أی من نور المثال الأفلاطونی الّذی فی التّمثیل کمخروط **مِثْلُ الْقَاعِدَة** نظراً إلی التشتّت والتمدّد فیها، * **وَذَاكَ**، أی المثال بذاته بمنزلة **نُقْطَة** رأس ذلک المخروط، نظرا إلی الوحدة والبساطة تکون تلک النقطة **لِکُلٍّ** من کمالات الأفراد النّاسوتیّة من نوعه **وَاجِدَة** من الوجدان، ففی التّمثیل هو کنقطة سیّالة، ترسم سیلانها خطّا مستقیما، والخطّ مثلّثا قائم الزّاویة، والمثلّث مخروطا،

بأن تحرّك على أحد ضلعيه حافظا لطرف ذلك الضّلع مركز الدّائرة ودائراً بالضّلع الثّانى على محيط الدّائرة ، فتلك النّقطة السيّالة كأنّها فعّالة لذلك المخروط ، ولكن بالتّجافى عن مقامها وبالحركة ، والمفارق لايجوز عليه التّجافى ولا الحركة .

* **وَذٰلِكَ** ، أى المثال النّورى هو **الْأَصْلُ وَذِى** ، أى الأصنام والطّلّسمات **فُرُوعٌ** ، * **وَذٰلِكَ** ، أى المثال هو **الْكُلِّىُّ أىْ وَسِيعٌ** ، يعنى إذا سمعت منهم أنْ يقولوا ربّ النّوع كلّى ، فلاتفهم منه ما يستعمل فى المفاهيم ، بل المراد بالكلّية السّعة الوجوديّة والإحاطة بالأفراد النّاسوتيّة كما يقولون الفلك الكلّى ، ويريدون به المحيط ، إذ معلوم انّه أيضا فرد مثل كلّ واحد من أصنامه ، والكلّى نفس الطّبيعة المحمولة عليه وعليها ، * **وَ** ذلك هو **الْمِثْلُ** لهذه ، أى متّفق معها فى المهيّة ، ولوازمها ، كما قال به صدر المتالّهين ـ قدّس سرّه ـ بناء على جواز كون بعض أفراد حقيقة واحدة مادّيّا ، وبعضها مجرّداً ، لأصالة الوجود وتشكيكه وجواز الحركة الجوهريّة ، **لَامُجَرَّدُ الْمِثَالِ** المناسب لها بوجه ، و ان اختلفا مهيّة ، كما يفهم من بعض كلمات الشّيخ الإشراقىّ ، على ما نسبه إليه صدر المتالّهين ـ قدّس سرّه ـ وظنّى أنّ الشّيخ أيضاً لايكتفى بمجرّد المثاليّة والانموذجيّة والمقصود من بعض عباراته الموهمة التّنزيه عمّاهو من خصايص عالم المادّة .

وأيضا ممّا تمسّك به فى حكمة الاشراق قاعدة إمكان الأشرف فى وجود هذه الأنواع النّوريّة المجرّدة ، والمشهور أنّ شرط إجراء القاعدة أن يكون الأشرف والاخسّ من نوع واحد ، حتى يلزم من إمكان الأخسّ إمكان الأشرف ، فلوكانا من نوعين ، لجاز أنْ يقال : عدم صدور الأشرف قبل الأخسّ لعلّه لامتناع مهيّته ، لكنّه ـ قدّس سرّه ـ لم يعبأ بهذا الشّرط فى إلهيّات الأسفار ، وكان الشّيخ الإشراقى أيضا ، لايقول بهذا الشّرط ، حيث يستدلّ كما سنذكر بوجود النّور المدبِّر على وجود النّور القاهر ، والنّفس والعقل متخالفان نوعا ، إلا أنْ يقال باختلافهما بالنّقص والكمال كما هو الحقّ ، * **وَحينئذ اخْتَلَفَا بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ** لا بالمهيّة .

غُرَرٌ فِی ذِکْرِ تَأوِیلاتِ الْقَومِ لِلمُثُلِ الأفْلَاطُونِیَّة

* **وَبَعْضُهُمْ** وهو المعلّم الثّانی فی کتاب الجمع بین الرّأیین وأتباعه، **یُحَرِّفُونَ الْکَلِمَة**، * **فَأوَّلُوا المثل بِالصُّوَرِ الْمُرْتَسِمَة** * **فِی ذَاتِ بَارِیْهَا**، فإنّ افلاطون وسقراط وغیرهما قالوا الکلّ نوع فرد مجرّد غیر داثر، والصّورة العلمیّة الإلهیّة من کلّ نوع مجرّدة لا یتغیّر. ولمّا قالوا انّها قائمة بذاتها والصّور العلمیّة قائمة بذات الله تعالی قلنا: **وَذَا** أی **قِیَامُهَا** بذات باریها ـ عزّ اسمه ـ قیامها * **بِذَاتِهَا** المأثور عن الأفلاطونیّین، **لأنَّهُ** ـ جلّ شأنه ـ **تَمَامُهَا**، لأنّ علمه الإجمالی الکمالی الّذی هو عین ذاته کمال هذا العلم التّفصیلی، ولو لوحظ مسببیّتها عنه تعالیٰ کما یقال: انّها عنه تعالیٰ، والفاعل فیها هو الغایة، فالسّبب الغائی هو السّبب التّمامی، وإذا کان هو تعالیٰ تمامها وکمالها بحیث أنّ ما هو فیها لم هو، وشیئیّة الشّیء بتمامه وکماله لا بنقصه، فقیامها بباطنیّ ذاتها أشدّ من قیامها بذاتها.

* **قِیلَ** والقائل هو السیّد المحقّق الدّاماد ـ قدّس سرّه ـ **الْمِثَالُ صُوَرُ** أفراد نوعه الّتی فی **الْهَیُولیٰ** لکن * **بِمَا** هی **تُضَافُ لِلْمَبَادِی الأولیٰ**، لا من حیث نسبتها إلی أنفسها، ولا من حیث نسبة بعضها إلی بعض، لأنّ هاتین النّسبتین مثار الکثرة بخلاف النّسبة الأولیٰ، * **حَیْثُ زَمَانِیَّاتُهَا**، أی زمانیّات صور الأفراد الهیولانیّة **وَالأزْمِنَة** * **مِثْلُ مَکَانِیَّاتِهَا، والأمْکِنَة** * **کَالآنِ وَالنُّقْطَةِ** ـ لفّ ونشر مرتّب ـ **فِی الدَّهْرِ جُمَع**، تأکید للزّمانیات وما بعدها، فهی من هذه الجهة واحدة باقیة مجرّدة، أی مسلوب عنها أحکام المادّة، * **فَالشَّیُٔ فِیهِ**، أی فی الدّهر **مَعَ هَیُولاهُ** الأولیٰ والثّانیة **اجْتَمَعْ**، أی یرتفع التّعاقب والغیبة من البین.

* **وَقِیلَ**: المثل **عَالَمُ الْمِثَالِ**، یعنی المثل المعلّقة الّتی هی بإزاء الأشخاص مع أنّ الأفلاطونیّین قائلون بالمُثُل النّوریّة والمثل المعلّقة معا، **وَعَلَی** * **مَهِیَّةٍ مُطْلَقَةٍ قَدْ حُمِلا**، والحامل هو الشّیخ الرّئیس لما صرّح القائلون بالمثل بکونها جواهر مجرّدة أبدیّة، قلنا حکایة عنه: * **فَفِی الْعُقُولِ** والأذهان **ذَاتُهَا تُجَرَّدُ**، حیث تحذف

عنها المادّة ولواحقها * **حَتَّىٰ بِالإطْلاَقِ فَلاَ تُقَيَّدُ** و * **تُحْفَظ** أبدا **مَعَ تَعَاقُبِ الأفْرَادِ** ، أى فى ضمنها ، * **وَجَوهَرٌ لِلْحَمْلِ الإتِّحَادِيّ** ، أى الجوهر الجنسىّ يحمل عليها ، ولا دخل لهذه التأويلات بمرامهم .

أمّا الأوّل مع كونه خلاف الظّاهر ، فلأنّ إرجاع الصّور المرتسمة إلىٰ المثل و تأويلها أولىٰ وأحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها كما لايخفى على المنصف .

وأمّا الثّانى فلأنّ أخذ الأفراد المادّيّة منسوبة إلى المبادىِ متدلّية بهايصحّح كونها قاعدة مخروط نورها وإشراقها الفعلىّ ، وبعبارة أخرىٰ : هى بهذا النّظر مقام وحدتها فى الكثرة ، لا مقام الكثرة فى الوحدة .

وأمّا الثّالث فظاهر البطلان .

و أمّا الرّابع مع كونه خلاف الظّاهر أيضا ، فلأنّ المهيّة المطلقة كلّى طبيعىّ ، والمثال النّورىّ موجود شخصىّ ، و تجرّدها بتجريد المجرّد وتعرية المعرّى وليس واقعيّا وثباتها ووحدتها ليسا بالعدد ، وجوهريّتها ليست عينيّة ، بل ذهنيّة .

غُرَرٌ فِى قَاعِدَةِ إمْكَانِ الأشْرَف

والتّعبير بالإمكان الأشرف فى حكمة الإشراق وشرحها والأسفار وقبسات السّيّد - قدّس سرّه - مع كمال فصاحته ليس على ما ينبغى ، إذ الإمكان لا يوصف بالأشرف والأخسّ ، إلّا أنْ يكون مرادهم بالإمكان هوالممكن . وهذه قاعدة شريفة عظيمة الجدوىٰ ، ومن فوائدها إثبات أرباب الأنواع ، وقد استنبطها الشّيخ الإشراقى من كلام المعلّم الأوّل ، وقد أشرنا إلى دليلها المذكور فى الكتب المذكورة بقولنا :

* **الْمُمكِنُ الأخَسُّ إذْ** - توقيتى - **تَحَقَّقَا** * **فَالمُمْكِنُ الأشْرَفُ** وجب أن يكون **فِيهِ** ، أى فى التّحقّق **سَبَقَا** على الممكن الأخسّ ، وإلّا فلا يخلو إمّا أنْ لايصدر أصلا عن المبدء لابواسطة ، ولابلا واسطة ، وإمّا أنْ يصدر بواسطة الأخسّ ، وإمّا أنْ يصدر مع الأخسّ ، وكلّها باطلة ، كما أشرنا بقولنا : * **لأنَّهُ لَوْلاَهُ** ، أى

لولا صدوره سابقا على الأخسّ **إنْ لَمْ يَفِضْ** عنه تعالىٰ اصلا ، * **فَجِهَةٌ تَفْضُلُ حَقّاً** ، أى على الحقّ تعالىٰ **يَقْتَضِي** حتى يصدرعنها ، لأنّ المفروض انّ ذلكَ الأشرف ممكن ، فإذا لم يصدر عن الواجب تعالى أصلا ، فمعلوم انّ جهـــة المصدريّة فى الواجب تعالى تفى بذلكَ الأخسّ ، ولاتفى بذلكَ الأشرف وهو محال .

* **وَإنْ أخَسُّ فَاضَ** من الواجب تعالى **قَبْلَ الأَشْرَفِ** قبليّة بالذّات * **عُلِّلَ الأَقْوىٰ عِنْدَ ذَا بِالأضْعَفِ** ، وهوأيضا محال ، * **وَإنْ** كان الممكن الأخسّ **مَعَ الأَشْرَفِ فِي الصُّدُورِ** كمعلولَى علة واحدة * **فَوَاحِدٌ جَا مَصْدَرَ الْكَثِيرِ** ، وقد علم استحالته ، واذا بطلت التّوالى ثبت أنّه يوجد الممكن الأشرف عنه تعالى ثمّ الأخسّ فالأخسّ .

ثمّ قولنا : * **وَالنُّورُ الإسْفَهْبَدُ** ، أى النّفس **إذْ يُبَرْهَنُ** * **عَلَيْهِ** ، أى على وجوده **فَالقَاهِرُ** ، أى العقل **أيضاً كَائِنٌ** من الكون المطلق ، أى موجود ، إشارة إلى فرع الشّيخ الإشراقىّ على هذه القاعدة بقوله : «والأنوار المجرّدة المدبّرة فى الإنسان برهنا على وجودها ، والنّور القاهر أشرف من المدبّر وأبعد عن علايق الظّلمات ، و هو ممكن ، فيجب أنْ يكون وجوده أوّلا» .

وقال العـلّامة فى الشّرح : «وممكن لأنّ الجوهر المجرّد ممكن ، وإلّا لما وجدت النّفس المجرّدة لكنّها وجدت ، وإمكان المجرّد الأخسّ وهو النّفس دليل على إمكان المجرّد الأشرف ، وهو العقل » انتهىٰ . وهـذا دليل على أنّ اختلاف النّفس والعقل بالنّقص والكمال لا بالنّوع كما مرّ .

و أيضاً كلّما صحّ على الفرد ، صحّ على الطّبيعة من حيث هى ، وكلّما امتنع على الطّبيعة ، امتنع علىٰ أفرادها ، ولمّا صحّ الإمكان على النّفس ، صحّ على طبيعة الجوهر المجرّد مطلقا .

والحمد لله علىٰ جماله وجلاله ، والصّلاة على محمّد وآله .

حواشی و تعلیقات

سبزواری

هیدجی

آمُلی

بالمعنى الاخص ۳/۱۷

العلم الاعلى كما يسمّى بالفلسفة الاولىٰ وحكمة ماقبل الطّبيعة وحكمة مابعد الطّبيعة، كذلك يسمّى بالعلم الإلهى بالمعنى الأعمّ. ووجه التّسميّة بالاولىٰ أنّ موضوعه و هو الوجود المطلق متقدّم على كلّ الأمور، كيف والوجود الحقيقى متقدّم على المهيّة بالأحقّية، وبالحقيقة أيّة مهيّة كانت وبالثّانية تقدّمه بالطّبع و بالثّالثة تاخّره بالوضع فى التعليم والتعلّم وبالرّابع كونه أعمّ، لانّ موضوعه الموجود المرسل الغير المقيّد بخصوصيّة، بخلاف الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، إذا الموضوع فيها يعتبر فيه خصوصيّة الوجوب الذاتى. (سبزوارى ۱۰۷)

فى الالهيّات بالمعنى اخص ۳/۱۷

أى المسمّات بالرّبوبيّات وبا ثولوجيا فى لغة يونان. وهى أجلّ ما فى العلوم الإلهيّة كما انّ مباحث النّفس أشرف ما فى الطّبيعيّات. (هيدجى ۲۳٤)

فى الإلهيّات بالمعنى الإخصّ ۳/۱۷

الإلهى بالمعنى الأخصّ هو العلم المسمّىٰ بالرّبوبى، لأنّ موضوعه ذات الواجب تعالى وصفاته وأفعاله، وهو من أجلّ العلوم وأشرفها، لأنّ شرافة كلّ علم إنّما هى بشرافة موضوعه، فاذا كان موضوع العلم اشرف كان هواشرف، وليت شعرى فهل فيما يبحث عنه شىء اشرف من ذات الله سبحانه وصفاته وأسمائه وافعاله، فلعمرى ليس فى العلوم علم هو أشرف منه فهو الأشرف بقول مطلق. ووجه تسميته بالعلم الإلهى اوالرّبوبى واضح. وانّما سمّى بالإلهى بالمعنى الأخصّ لكون العلم الأعلى وهوالّذى يبحث عن الوجود مطلقا اوعن الموجود من حيث هو موجود الّذى هو أيضا يرجع إلى الوجود أيضا إلهيّا لكن بالمعنى الاعمّ. ووجه تسميّته بالإلهى لأنّ البحث عن احوال الوجود من حيث هو وجود أعمّ من الواجب والممكن يرجع إلى البحث عن البارى عزّ اسمه وأفعاله، لانّ وجود الواجب ليس إلاهونفسه، ووجود الممكن ليس إلّا آثاره وأفعاله، فالبحث عن الوجود المطلق بحث

عنه سبحانه وعن آثاره وافعاله . إنّما سمّی بالمعنی الأعمّ لاعميّة موضوعه عن موضوع الإلهی بالمعنی الأخصّ، لكون موضوعه هوالوجود المرسل المطلق الغير المقيّد بخصوصيّة أصلا. و موضوع الإلهی الأخصّ هو الوجود الواجبی ـ جلّت آلائه ـ فالبحث عن الإلهی الأخصّ قسم من أبحاث الإلهی الأعمّ لكون موضوعه قسماً من موضوعه كما هو مشاهد معلوم .(آملی۱/۴۲۲)

وفيه فوائد ۴/۱۷

الأولى في ذاته تعالى، والثانيّة فی صفاته، والثالثة فی افعاله تعالى (هيدجی ۲۳۴)

بهر برهانُه ۳/۱۸

«البَهْر» بمعنی القهر والغلبة يقال: «بهرالقمر» و«قمرٌ باهر» إذا غلب ضوئه ضوء النّجوم. والمراد بـ«بهر برهانه» هوغلبة آياته سبحانه بحيث لايری معه فی الوجود شیء، بل يصير حال السّالك مثل ما قاله سيّد العارفين صلوات الله عليه: «ما رايت شيئا إلّا وقد رايت الله قبله ومعه». وما قاله سلالة التّوحيد وصفوته، ابوعبدالله الحسين صلوات الله عليه: «الهی تعرفت فی كلّ شیء فما جهلك شیء» ولعلّ قول الجامی :

مجموعهٔ كَون را بدستور سبق كرديم تصفّح ورقا بعد ورق
حقّا كه نديديم و نخوانديم دراو جز ذات حق وشؤون ذاتيّه حق

يلمح إلی ذاك المقام . (آملی ۱/۴۲۲)

وامّا إثبات صفاته ۵/۱۸

بقوله: «وقس عليه كلّما ليس امتنع» هنا أی فی هـذه الغرر المنعقد لإثبات الذّات فاستطرادیّ، وهو فی اللّغة مصدر «استطرد الفارس من قرنه» إذا نفر من بين يديه يوهمه انهزامه عنه، ثمّ عطف عليه علی غرّة وهو ضرب من المكيدة، وفی الاصطلاح الانتقال من معنًی الی معنًی آخر متّصل به لم يقصد بذكر الاوّل التّوصّل الی الثانی. (هيدجی ۲۳۵)

وامّا إثبات صفاته هنا استطرادی ۵/۱۸

لمّا عرفت من أنّ محل البحث عن الصّفات هو الفريدة الثّانية فذكرها فى الفريدة الالى يكون استطرادا . ولما كان صفاته الثّبوتيّة تعالیٰ كلّها يرجع إلى وجوب وجوده الّذى يرجع إلى وجوده تعالى فيكون مرجع البحث عن ذاته إلى البحث عن صفاته و بالعكس ، فلاغروفى ذاك الاستطراد . (آملى ٤٢٢/١)

ولما كان مطلب ماالشّارحة ٥/١٨

المراد بمطلب «ما» الشّارحة هو «پاسخ پرسش اوّل» كما مرّ شرح القول فيه ، وهو أوّل السّؤال عن الشّیء ، وهوعبارة عن شرح مفهوم اللّفظ وسؤال عن مفهومه ، فالسّؤال عن الله سبحانه بماالشّارحة بمعنى السؤال عن تفسير مفهوم لفظه وعمّا هومسمّى بذاك الاسم وهومقدّم على السّؤال عن هل البسيطة ، لأنّ معنى شرح اللّفظ مقدّم على معرفة وجود مسمّاه ، فالسّؤال عن الشّیء بماالشّارحة هوالسّؤال عن مفهوم اللّفظ كمااذا سئل عن مفهوم السماء من لايعرف معناه فى لغة العرب ، واذا عرف معنى السماء ومفهومه يسئل عن وجوده الّذى هوالسّؤال عن هل البسيطة فمطلب «ما» الشّارحة مقدّم على مطلب «هل» البسيطة كما انّ مطلب «هل» البسيطة مقدّم على مطلب «ما» الحقيقة . (آملى ٤٢٣/١)

ذاته ٧/١٨

مبتدأ خبره «موجود» والجملة صلة للموصول و«الحقّ» خبره . (هيدجى ٢٣٥)

كالظرف والمجرور ٧/١٨

قد ذكرنا من كلّ طرفين طرفا واحدا ، اى كالظّرف والجارّ والمجرور ، وكالمجرور والجارّ ، إذ هذا يقال فى كليهما إلّا انّ فى الثّانى أشهر . (سبزوارى ١٠٧)

قولهم بذاته ولذاته كالظرف والمجرور ٧/١٨

أى كالظّرف والمظروف والجارّ والمجرور ، حيث انّ كلّ واحد من الظّرف والمظروف والجارّ والمجروراذا افترقا اجتمعا ، بمعنى انّه إذا ذكرالظّرف فقط يكون المراد الظّرف والمظروف وإذا ذكرالمظروف فقط يكون المراد به ايضاً المظروف مع ظرفه ، وإذا

ذكر كلمة الجارّ وحدها يكون المراد منها الجارّ مع مجروره، و إذا ذكر المجرور وحده يكون المراد منه المجرور مع جارّه، وإذا اجتمعا افترقا بمعنى انّه إذا ذكر كلمة الظرف والمظروف والجارّ والمجرور يكون المراد من الظّرف أوالجارّ هوالظّرف وحده والجارّ وحده ومن المظروف والمجرور هوالمظروف وحده والمجرور وحده. وكلمة «بذاته» و «لذاته» ايضا كذلك بمعنى انّه إذا ذكر بذاته وحده يكون المراد منه بذاته ولذاته معا، واذا ذكر لذاته وحده يكون المراد منه لذاته وبذاته معاً، وإذا ذكرا معاً يكون المراد من بذاته هو بذاته وحده ومن لذاته هو لذاته وحده كما ان الفقير والمسكين ايضا كذلك. (آملى ١/٤٢٤)

فالمراد بالاوّل نفى الحيثيّة التقييديّة ٨/١٨

لأنّ الواجب لذاته عبارة عن الموجود إذا اعتبر من حيث هو مع قطع النّظر عمّا سواه وجب له الوجود واستحقّ بحمل موجود عليه بخلاف الماهيّة فما لم يلاحظ معها جهة أخرى غير ذاته من انضمام الوجود إليها وتقييدها به لم يحمل موجود عليها ولم ينتزع مفهومه عنها، وكذا الوجود الخاصّ الممكن لم يحكم بأنّه موجود إلّا بعد ملاحظة مرجّحه وجاعله فيقال، الإنسان من حيث اتّصافه بالوجود بأن تكون الحيثيّة جزء للموضوع، وكذا يقال وجود الإنسان من حيث ارتباطه إلى جاعله و حصول مرجّحه موجود بأن تكون الحيثيّة خارجة عن الموضوع وتعليلا للحكم، وقد مضى منّا نقلاً عن المصنّف فى مبحث الماهيّة بيان أنواع الحيثيّات . (هيدجى ٢٣٥)

فالمراد بالأول نفى الحيثيّة التقييديّة ٨/١٨

اتى بـ«فا» التّفريع إشارة إلى أنّ بذاته ولذاته لما ذكرا فى المقام معًا يكون المراد من «بذاته» هو معناه وحده ومن «لذاته» أيضا هومعناه وحده ولكلّ من بذاته ولذاته فى قولهم: «الواجب تعالى ما ذاته بذاته لذاته» معنيان: فاوّل معنى «بذاته» هو سلب الحيثيّة التقييديّة عنه تعالى عند اطلاق الموجود عليه بخلاف المهيّات الإمكانية حيث أنّها تستحقّ لحمل الوجود عليها لكن لامطلقا بل من حيث كونها موجودة على نحو تكون الحيثيّة

تقییدیـة مکثّرة للموضوع (آملی ٤٢٤)

کما فی وساطة الوجود ١٠/١٨

قد مرّ تحقیق ذلک فی مبحث الماهیّة عند بیان اعتباراتها بقوله فی الکُلّی الطّبیعیّ: «وشخصه واسطة العروض له» وإن اردت الاطّلاع التّام علی أقسام الواسطة فی العروض وعلیٰ تحقیق عروض التّحقّق بتوسّط الوجود للماهیّة فارجع إلی شرح منظومته فی المنطق عند تحقیقه وجود الکلّی الطّبیعیّ فی الخارج . (هیدجی ٢٣٥)

و بالاخرنفی الواسطة فی الثُّبوت ١١/١٨

قد تطلق الواسطة فی الثّبوت فی مقابل الواسطة فی الإثبات ، و قد تُطلق فی مقابل الواسطة فی العروض ، والثّانی هو المراد هیٰهنا (سبزواری ١٠٧)

فی وساطة وجود الحقّ ١١/١٨

حیث انّ وجوده تعالی علّة لتحقّق الوجودات الخاصّة الإمکانیّة ، فوجودیّة الوجودات الخاصّة لیست باعتبارضمّ شیء إلیها کما فی المهیّات ، بل هی موجودة بالذّات لکنّها فی موجودیّتها بالجعل البسیط أی جعل الوجود تحتاج إلی العلّة ، فلها الواسطة فی الثّبوت وإن لم یکن لها الواسطة فی العروض . (آملی ٤٢٦/١)

والوٰاسطه فی العروض ١٢/١٨

بعبٰارة أخریٰ أن یکون لحوق العٰارض للشّیء بتوسّط لحوقه لهٰا کالسّرعة والشّدّة الّلاحقتین للجسم بوٰاسطة الحرکة والبیاض ، والوٰاسطة فی الثّبوت أن یکون العٰارض معلولا لهٰا لالذات الشّیء کعروض الشّکل للجسم بوٰاسطة التّنٰاهی، لأنّ التّنٰاهیٰ وٰاسطة فی ثبوت الشّکل للجسم لالعروضه . (هیدجی ٢٣٦)

ولکن بالعرض ١٣/١٨

أی یکون لذلک الشّیء صحّة السّلب عن ذی الواسطة ، والواسطة نفسها متّصفة به فی

الحقيقة و اتّصاف ذى الواسطة به من باب الوصف بحال المتعلّق ، فوساطة الوجود الخاصّ لتحقّق مهيّته من هذا القبيل لأنّه متحقّق بالحقيقة و هى مسلوبة التّحقّق فى ذاتها . (سبزوارى ١٠٧)

كوساطة حركة السّفينة ١٣/١٨

والمناسب أن يقول كوساطة السّفينة ، لأنّ الواسطة فى العروض أن يكون لحقوق العارض للشّىء بتوسّط لحوقه لها، ويؤيّده قوله فى الحاشية : « والواسطة نفسها متّصفة به فى الحقيقة » . (هيدجى ٢٣٦)

وثانيهما ان لايكون كالشّمس الواسطة لها ١٥/١٨

عدم كون الشّمس متّصفاً بالحرارة مبنىّ على قول القدماء وهيئة البطلميوس من كون العلويّات خارجة عن عالم العناصر وانّها لاحارّة ولاباردة وقد ثبت فى هذه الأعصار خلافه ، وما ذكرناه فى الحاشية السّابقة من وساطة التّعجب لعروض الضّحك للإنسان من هذا القبيل لما عرفت من أنّ التّعجب ليس معروضا للضّحك كما لايخفى . (آملى ١/٤٢٧)

قوله لان الرّوى ١٧/١٨

اعتذار من قوله : «العلى صفاته» وعدم أن يقول : «علتّ صفاته» . (هيدجى ٢٣٦)

والمراد به حقيقة الوجود ١٩/١٨

اعلم ، انّ الطّرق إلى الله تعالى وصفاته كثيرة ، والّذى اختاره المصنّف من النظّر فى أصل الوجود هو أحسنها وأسلمها وأغناها عن ملاحظة الأغيار ، وهو طريق الصّديقين الّذين استشهدوا بالحقّ عليه وعلى كلّ شىء فيشاهدون جميع الموجودات فى الحضرة الإلهيّة ويعرفونها فى أسمائه «وَإِنْ مِن شَىْءٍ إلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ» وقوله : «أوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أنَّهُ عَلى كُلِّ شىءٍ شَهيدٌ» إشارة إلى هذه الطّريقة كما فى قوله تعالى : «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِى الآفاقِ وَفِى أنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أنَّهُ الْحَقُّ» إشارة الى طريقة طائفة من المتفكّرين .

فإن قلت : كيف يكون فى قصر النّظر الى حقيقة الوجود استشهاد به تعالى ومن الوجود ماهو متعلّق بالغير محتاج احتياجاً ذاتيّا .
قلت : للسّنخيّة الّتى فى مراتب الوجود وانّه واحد وحدة حقّه والوجود المتعلّق عين الرّبط وليس شيئا على حياله على أنّ هذا يكفى أوّل الامر فى مقام إثبات الواجب وإثبات المراتب فى مقام فعله وفيّاضيّته كإثبات علمه وقدرته وسائر صفاته . (هيدجى ۲۳٦)

كان واجبا ۱/۱۹

وكيف لايكون واجبا والحقيقة المرسلة من الوجود يمتنع عليها العدم ، والحقيقة الّتى يمتنع عليها العدم واجب الوجود . أمّا الصّغرىٰ فلأنّ الشّىء لايقبل مقابله لأنّ المقابل يجب أن يجتمع مع المقبول والوجود طرد العدم والعدم رفع الوجود، نعم المهيّة تقبل الوجود أوالعدم ، ألاترى أنّ البياض لايقبل اللّابياض ولاالسّواد بل الموضوع يقبلها . ومن هٰهنا قالوا بوجود الهيولى الباقية فى الأحوال إذ الاتّصال لايقبل الانفصال الّذى يقابله مثلا والجسم يقبله فحدانا إلى القول بالهيولىٰ ، وأمّا الكبرى فظاهر . (سبزوارى ۱۰۸)

ومع الامكان بمعنى الفقر والتعلّق بالغير ۱/۱۹

اعلم ، الإمكان فى الوجودات الممكنة بمعنى مغاير مع معنى الإمكان فى المهيّات ، إذ امكان المهيّة بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم عنها أوتساوى نسبة الوجود والعدم إليها باعتبار نفس ذاتها الّذى هوعدم اقتضائها فى مرتبة ذاتها لشىء منهما ، وإمكان الوجود بمعنى الفقر والتعلّق بالغير لابمعنى كونه شيئاً له الفقر إلى الغير بحيث يكون هوشيئا والفقر الطّارى عليه شيئا آخر ، بل بمعنى كونه عين الفقر والتّعلق بالغير بحيث يكون إضافته إلى الفقر بيانيّة ، وهذا ينشاء من كونه عين الرّبط بالغير لاذات ثبت له الرّبط بالغير . (آملى ۱/٤۲۷)

على سبيل الخلف ٥/۱۹

أى دليل الخلف، و هو الّذى يبيّن فيه المطلوب من جهة كذب نقيضه ، ويقال لمقابله الدّليل المستقيم قد سبق تفسيرهما فى كتاب المنطق . (هيدجى ۲۳۷)

والعدم والمهيّة حالهما معلومة ٦/١٩

يعنى أنّ الشّيء إمّا وجود و إمّا عدم وإمّا مهيّة ، والوجود الحقيق لاثانى له من سنخ الوجود حتّى يتعلّق به إذلاميز فى صرف الشّيء، والشّيء بنفسه لايتثنّى ولا يتكرّر والعدم نفى محض وباطل صرف، والمهيّة نفسها لاموجودة ولامعدومة فلاتصلح للقابليّة النّفس الأمريّة فكيف للتعلّق الصّدورى من حقيقة الوجود بها ، فهذا الدّليل الهادى لنا من الوجود إلى الوجوب كما يُرشدنا إلى ثبوته يُرشدنا إلى توحيده، الّا انا بصدد إثبات الذّات أوّلا لاالصّفات . (سبزوارى ١٠٨)

والاوّل اوثق ٨/١٩

أمّا أنّه أوثق وأخصر، فلانّا حيث لم نتمسّك باستلزام الدّور والتّسلسل بل بلزوم الخلف لايتطرّق المنوع الّتى فى إبطال التّسلسل بالتّطبيق والتّضايف والحيثيّات وغيرها ولايطول البيان ، فحيث لم نتمسّك بالمرتبة من الوجود لايطول البيان بإثبات التّشكيك فى الوجود ولايتطرّق القدح والنّقض والإبرام والإحكام، وأمّا أنّه أشرف فلأنّا تمسّكنا بحقيقة الوجود الّتى هى خير محض ومعدن كلّ شرافة ومنبع كلّ إنافة بخلاف الثّانى، إذ مرتبة من الوجود مركّبة من الوجدان والفقدان فلم يبلغ فى الشّرف إلى الأوّل .
(سبزوارى ١٠٨)

اوثق واشرف ٨/١٩

قال صدر المتالّهين : «أسدّ البراهين وأشرفها أن لايكون الوسط فى البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطّريق إلى المقصود هو عين المقصود بلا احتياج إلى إبطال الدّور والتّسلسل ». (هيد جى ٢٣٧)

وقس عليه ٨/١٩

فيه أنّ جريان الدّليل المذكور على سبيل الخلف أوالاستقامة فى الصّفات الكمالية غير واضح، ولعلّ مراده أنّ الصّفات كالوجود فى استلزامها الواجب ولو على طريقة المعلّم الثّانى . (هيدجى ٢٣٧)

والاول اوثق واشرف واخصر ۸/۱۹

أمّا انّه أوثق، فلعدم الحاجة فی تقریره إلی دعوی بطلان الدّور والتّسلسل حتّی یحتاج إلی النّظر فی الأوّل من حیث أنّه بدیهیّ أونظری محتاج فی بطلانه إلی إقامة البرهان علی بطلانه، وفی الثانی إلی إقامة البرهان علی بطلانه بالبراهین العشرة المذکورة فی محلّه و بیان سدّ ثغور براهینه ودفع الشّکوك الواردة علیه. ومنه یظهر انّه أخصر لعدم الحاجة فی تقریره إلی إطالة البیان؛ وانّ مسافة البرهان کلّما کانت أقصرکان البرهان أسدّ لقلة ما یرد علیه من الاعتراض لأجل قلّة المقدّمات.

و أمّا انّه اشرف فلأنّ البرهان فیه نفس المدّعی.

آفتاب آمد دلیل آفتـــاب   گر دلیلت باید ازوی رخ متاب

بخلاف الدّلیل الثّانی، حیث انّ طریق إثبات المدّعیٰ فیه من ناحیة إمکان الوجود فیکون برهاناً إنیّا، والأوّل أعنی إثباب الواجب بنفسه طریقة الصّدّیقین وهومفاد قوله تعالی: «شهدالله أنّه لااله إلاهو»، «أولم یکف بربّك أنّه علی کلّ شیء شهید»، والثّانی طریقة الالهیّین. (آملی ۱/۴۲۹)

ای ممکن بالإمکان العام ۹/۱۹

أی سلب الضّرورة عن جانب العدم مع إثبات الضّرورة فی جانب الوجود. (آملی ۱/۴۲۹)

لیس امتنع ۹/۱۹

أی علی الکون حذف بقرینة الثانی. (سبزواری ۱۰۹)

تخصّص استعداد ۹/۱۹

أی بدون تخصّص استعداد بتجسّم وتقدّر، فالبیاض یعرض الموجود بشرط أن یتخصّص بالتّجسّم بل بالمزاج والامتزاج، والشّکل مثلا یعرض الموجود بشرط أن یتخصّص بالتّقدّر، بخلاف العلم مثلا فإنّه یعرض الموجود من غیرأن یصیر طبیعیّا أو ریاضیّا بل

التّجسّم والتّكمّم مانعان من العلم، فالعلم ونحوه كمال للواجب تعالى[1] والبياض ونحوه ليس كمالاله . (سبزواری ١٠٩)

وانّما عبّرنا عن الصّفات الكمالية بذلك ١٩/١٤

أى بانّه ليس يمتنع عروضه ولا يستلزم عروضه للوجود تقييد الوجود بشىء يستعدّ بتقييده لأن يصير معروضاً، فإنّ من الأعراض ما يعرض الوجود كذلك كالعلم مثلا فانّ عروضه للوجود غير متوقّف على أن يصير الوجود جسماً أوشيئاً آخر ممايتضيّق به، بل الموجود من حيث هو موجود لا من حيث أنّه جسم أوشىء آخر يكون معروضاً للعلم، ولذلك يسرى العلم سريان الوجود ويتبع الوجود اتباع اللازم ملزومه. بل لوسئلت الحقّ فالعلم بالدّقة هوالوجود وإنّما التغاير بينهما بالمفهوم. ومن الأعراض مايعرض الموجود بعد ان صار جسماً كالبياض مثلا فإنّه يعرض الموجود بما هو جسم لا بما هو موجود ، والصّفات الكماليّة عبارة عن الأوّل دون الاخير . (آملى ١/٤٣٠)

فيلزم تكثّر الواجب ١٩/١٦

واحد من تلك الكثرات واجب الوجود ، وواحد منها العلم الواجب بالذّات ، وثالث القدرة الواجبة بالذّات وهكذا على ما هوطريقة الأشاعرة من القول بالقدماء الثّمانية . (آملى ١/٤٣٠)

ثم ارجعن ووحّدنها ١٩/١٧

وحاصله أنّ هذه الصّفات مع الذّات متّحدة مصداقا، وإنّما التغيّر بحسب المفهوم كمايأتى تفصيله . (آملى ٤٣٠)

بل المتالّهين ١٩/٢٠

أى المتوغّلين فى العلم الإلٰهى فـ«التاء» للمبالغة . (هيدجى ٢٣٧)

الناظر فى الجسم بما هو واقع فى التغيّر ١٩/٢١

اعلم، انّ الجسم من حيث هوجسم لايبحث عنه فى علم من العلوم، ومن حيث أنّه

موجود أوممكن يبحث عنه فى الفلسفة الأولى ، ومن حيث أنّه يتغيّر يبحث عنه فى العلم الطّبيعى ، لكنّ القدماء جعلوا موضوع الطّبيعيّ الجسم من حيث أنّه يتحرّك ويسكن. ولما كانت الحركة تدريجيّة وكان فى العلم الطّبيعيّ يبحث عن أحوال الجسم من حيث أنّه يتحوّل عن حال إلى حال آخر دفعة ايضا وكان القيد المذكور فى عبارة القدماء لايشمله غيّره الشّيخ الرّئيس وقال : «انّ موضوع العلم الطّبيعيّ هوالجسم من حيث أنّه يتغيّر سواء كان تدريجيّا كالحركة أو دفعيّا كالانقلاب والكون الفساد» . (آملى ١/ ٤٣٠)

لابدّ لها من محرّك ١٩/ ٢٣

فإنّ الحركة لكونها حادثة لابدّ لها من فاعل ، ولكونها صفة وجوديّة لابدّ لها من قابل ، ولايكونان إلّا متغايرين لاستحالة كون الشّىء فاعلا وقابلا ، فالمتحرّك لايتحرّك عن نفسه . (هيدجى ٢٣٧)

بانّ الحركة لابدّ لها من محرّك ١٩/ ٢٣

إذا الحركة محتاجة إلى أمورستّة ، منها هوالمحرّك كما قال المصنّف فى الطّبيعيّات :

دعتْ مقولةً وعلّتين الوقتَ ثمّ المتقابلَين

والمراد بـ«ـالمقولة» ما فيه الحركة وبـ«ـالعلّتين » المحرّك والمتحرّك وهما الفاعل والقابل وبـ« ـالوقت » الزّمان وبـ«ـالمتقابلين» المبدء والمنتهى (آملى ١/ ٤٣١)

والمحرّك لامحالة ينتهى إلى محرّك غير محرّك ٢٠/ ١

وذلك بعد اعتبار لزوم مغايرة المحرّك والمتحرّك ولوبالاعتبار ، والدّليل على لزومها امور : الأوّل ، انّ المحرّك إمّا الهيولى كما فى الحركة الجوهريّة والحركة الكميّة و إمّا الجسم كما فى الحركة فى الأين أوفى الوضع أوفى الكيف على ما سيأتى تفصيله ، فلوكان المحرّك نفس المتحرّك لزم ان يكون الكلّ متحرّكا ويكون حركتها إلى جهة مخصوصة ويكون فى حال السّكون أيضاً متحرّكا . الثّانى ، إنّ التّحريك من مقولة الفعل والتحرّك من مقولة الانفعال فلوكان الشّىء الواحد باعتبار واحد محرّكا ومتحرّكا لزم اى يكون الواحد

داخلاً تحت جنسين عاليين و مندرجاً تحت مقولتين متباينتين ، وهومحال . الثّالث ، انّه يلزم على الاتّحاد اتّحاد الفاعل والقابل من جهة واحدة وهومحال . الرّابع ، إنّ الفاعل المعطى للشّيء يجب أن يكون واجداً له والقابل المستفيد له يجب ان يكون فاقدا له، فلوكان الفاعل والقابل شيئاً واحداً لزم أن يكون واجداً وفاقداً معا وهومحال . (آملى ٤٣٢/١)

بأنّها ليست طبيعيّة بل نفسانيّة ٢/٢٠

الدّليل عليه فى المشهور أنّ الطّبيعة إذا كانت طالبة لوضع ليست هاربة عنه مثل أنّ طبيعة الحجرطالبة للكون فى السّفل فليست هاربة عنه أصلا ، وطبيعة النّارطالبة للمحيط وليست نافرة عنه دائما ، والفلك إذا طلب وضعا ووصل إليه تركه .

إن قيل : الحجر أيضاً يطلب كلّا من الأكوان الوسطيّة فى مسافة حركته ، ويهرب عنه بعد الوصول .

قلنا : الطّلب فى الفلك عين الهرب وبالعكس ، وفى الطّبايع ليس كذلك ، فالحركة الفلكيّة الّتى هى الهرب عن نقطه المشرق مثلا عين الطّلب لها والتّوجّه اليها .

وعندى أدلّة أخرىٰ على كون حركة الفلك نفسانيّة إراديّة :

الاوّل، انّ الحيوة تفيض على هذه المركّبات الكيانيّة عن الافلاك باذن الله تعالىٰ ومعطى الكمال ليس فاقداً له، ولهذا رخّص فى الشّرايع أن ترفع الأيدى اليها فى الدّعوات.

والثّانى، انّ العناصر إذا تفاعلت وانكسرت سورة كيفيّاتها قربت إلى عالم الوحدة والعدل و تشبّهت بالأفلاك فى الوحدة والبساطة والعدل ، وحصلت فيها كيفيّة واحدة بسيطة متوسّطة هى المزاج ، وكلّما توغلّت فى التّوسّط والاعتدال توفّرت عليها الحيوة ، فإنّ المتوسّط بين الأضداد كالخالى عنها فإذا كان المتوسّط بين الأضداد الشبيّه بالخالى حيّا وذا نفس فكيف لايكون الخالى عنها المشبّه به حيّاذا نفس ، وإليه أشير فى حديث على (ع) فى الغرر والدّرر : «وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة، إن زكّيها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر أوايل عللها ، وان اعتدل مزاجها وفارق الأضداد فقد شارك السّبع الشّداد» .

والثّالث، هوالحجّة المستنبطة من كتاب الله تعالىٰ قال الله تعالىٰ : «ثمّ استوىٰ إلى السّماء وهى دُخان» أطلق تعالىٰ عليه الدّخان والتّاويل وليس فيه خلاف الظاهر والله تعالىٰ

یعلم انّه الرّوح البخاری الدّخانی للإنسان الکبیر کالرّوح البخاری للإنسان الصّغیر بمقتضی تطابق العالمین، ومقابلة الکتابیّن. والرّوح البخاری فی الإنسان الصّغیر مطیّة القوی المدرکة والمحرّکة ومهبط الحیوة الحیوانیّة وآثارها من الحسّ والحرکة ولو وقعت سدّة فی مجراه لم یتمّ الحسّ ولاالحرکة وجعل الله تعالیٰ قسطا من هذا الرّوح فی تجاویف الدّماغ مرائی للصوّر الباطنة من جمیع المحسوسات الخمسة الّتی فی الخیال من السّموات والأرض وما فیهنّ ومابینهنّ، ومظاهر للمعانی الجزئیّة ومجالی لترکیبات القوّة المتصرّفة ونعم ما قیل:

چون دمی در گـِل دَمـَد آدم کند وز کف دودی همه عالم کنـد

والحیّ هوالدّراك الفعّال وفیه المدرکات والمحرّکات والمدرکات. کما انّ فی النّفس المنطبعة السّماویة جمیع الصّور الفایضة علی العالم العنصریّ، وکما انّ ذلك مهبط القُوی والصّور، کذلك السّماء منزل الملائکة وفیه البیت المعمور بذکرالله و عبادته. فنحن بتأیید الله تعالیٰ لانتجاوز عن ظاهر القرآن بحمل الدّخان علی صورته، وکذا فی تطبیقات مواضعه الأخری علی الباطن، وان لایسعه میزان المتفلسف و ما یقول العارفون الشّامخ المقام انّ فی الإنسان شیئا کالملك و شیئا کالفلك و غیر ذلك، فهذا الرّوح البخاری فیه شیء کالفلك فی مجاویّة الحیوة وتوابعها. فالسّماء دخان لکن لادخان العناصر لأنّه مرکّب ناقص وهی سقف محفوظ وسبع شداد. «فاستقم کما أمرتَ».

والرّابع الدّلیل النّقلی کدعوات الاستهلال وغیرهما. (سبزواری١٠٩)

بل نفسانية ٢/٢٠

والمباشر للحرکات نفس فاعلة بالإرادة فلها فی فعلها غایة. (هیدجی ٢٣٧)

بانّها لیست طبیعیة ٢/٢٠

أمّا انّ حرکة الأفلاك لیست طبیعیّة لأنّ حرکتها وضعیّة وهی لاتکون طبیعیّة لأنّ فی الحرکة الطّبیعیّة لابدّ من أن یکون المهروب عنه فی الحرکة غیر المتوجّه إلیه والمغایره بینهما تتحقّق فی الحرکة المستقیمة حیث أنّ الحجر بطبعه یتحرّك من العلو إلی

السّفل، ويكون العلو فى حركته مهروبا عنه والسّفل متوجّه إليه. وأمّا فى الحركة الوضعيّة فالمهروب عنه بعينه هو المتوجّه إليه فلا يعقل أن يكون الحركة الوضعيّة طبيعيّة. و أمّا انّها ليست قسريّة فلوجهين: أحدهما انّ الحركة القسريّة إنّما تتحقّق فى موضع يمكن أن يكون فيه الطّبيعيّة لأنّها عبارة عن خلاف ما تقتضيه الطّبيعة وإذا لم تكن الطّبيعيّة فلم تكن القسريّة. وثانيهما عدم تصرّف قاسر فى الفلكيّات على ما ثبت فى موضعه. فإذا ثبت أنّ حركة الأفلاك لاتكون طبيعيّة ولاقسريّة فتكون إرادية لامحالة. (آملى ١/٤٣٢)

اذ لاوقع له عندها ٣/٢٠

على ما وجد كثيرا فى كلامهم من أنّ العالى لايريد السّافل ولايلتفت إليه.

(هيدجى ٢٣٨)

ولابعضها لبعض ٣/٢٠

أى ولا الغاية بعضها لبعض وإلّا لتشابهت الحركات. (هيدجى ٢٣٨)

لبرائتها عنها ٣/٢٠

فإنّ الشّهوة لجلب الملايم والغضب لدفع المزاحم، ومن الشّهوة ماهى لاستبقاء النّوع، وكلّ هذه لا يجوز على الفلك إذلا يتحلّل منه شيء حتّى يحتاج إلى بدل مايتحلّل، و نوع كلّ فلك وفلكيّ منحصر فى شخصه فلايحتاج إلى الاستبقاء بتعاقب الأشخاص.

(سبزوارى ١١١)

وإلا لم ينته ٤/٢٠

وأيضاً كانت حركتها مستقيمة والّلازم باطل. (سبزوارى ١١١)

لأنّ مناط الحاجة ...

ولأنّ حدوث العالم إن كان بمعنى مسبوقيّة وجوده بالعدم الزّمانى المحقّق كان ما فرض عالما بعض العالم وكان منافيا لحديث «كان الله ولم يكن معه شيء». وإن كان بمعنى مسبوقيّته بالعدم السّابق فى الزّمان الموهوم كما قال الأشاعرة: «انّ منشا انتزاعه بقاء الواجب تعالى[1]». فبقاؤه ليس تمدّديا مقداريّا حتّى ينتزع منه الزّمان. اللّهم إلّا أن يراد به

الحدوث التجرّدی وهو يؤول إلى طريق الحركة الجوهريّة . (سبزواری ۱۱۱)

لابدّ لها من مخرج فاعلیّ ۶/۲۰

وهو إمّا واجب أو منته إليه ، وذلك لأنّه لايعقل أن يكون الفاعل فی إخراجها من القوّة إلى الفعل جسمانياً ، لأنّ تأثيرهما فی شیء آخر لابدّ من أن يكون بتوسّط الوضع ولا وضع للنّفس لكونها مجرّدة ، ولأنّ النّفس أقوى تجوهرا وأشرف وجوداً من الجسم والقوى الجسمانيّة ، فلا يعقل أن يؤثر الأخسّ فی الأشرف . ولأنّ الجسم والجسمانیّ من حيث هما كذلك فاقدان للعقل ولايعقل إعطاؤهما العقل للنّفس ، ضرورة أنّ معطی الكمال يجب أن لايكون فاقدا له ، فالجسم أو الجسمانیّ لايعقل أن يكون مخرجاً للنّفس عن مرتبة القوّة إلى الفعل والنّقص إلى الكمال ، فالفاعل فی إخراجها يجب أن يكون أمرا غير جسمانیّ وهو إمّا الواجب أو ما ينتهی إليه دفعاً للدّور والتّسلسل . (آملی ۴۳۴/۱)

وكذا لابدّ لها من مخرج غائیّ ۶/۲۰

قال المصنّف ـ قدّس سرّه ـ فی حاشيته على الاسفار ما لفظه :

بيانه الإجمالی انّ كلّ حركة طلب إراديّاً كان ذاك الطّلب كما فی الحركات النّفسانيّة أو كان لغير إرادة وشعور ، تركيبیّ كما فی الحركة الطّبيعيّة وإن لم يخلو كلّ موجود عن شعور بسيط كما قال الله تعالى[1] : « إن من شیء إلّا يسبّح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم » وقد قرء يفقهون بالياء أيضا . وإذا كانت الحركة طلباً فلابدّ من مطلوب، وكلّ مطلوب ينتهی إلى منتهی الطلبات وهو الواجب تعالى[1] الّذی هو غاية الميول والحركات والأشواق والرّغبات كما فی الأسماء الحسنى[1] : « يا من لامقصد إلّا إليه ، يا من لايرغب إلّا إليه، يا من لاحول ولاقوّة إلّا به، يا من لايعبد إلّا اياه» وفی القرآن المجيد : « ما دابّة إلّا هو آخذ بناصيتها ولكلّ وجهة هو مولّيها » .

وبيانه التّفصيلی ، انّ الحركات فی البسائط والمركبّات من الأجسام طلبات لباب ـ الأبواب الّذی هو الإنسان وتقرّبات إليه ، والإنسان بعضه طالب التّخلّق بخلق بعض آخر حتّى ينتهی إلى التّخلّق بأخلاق الله تعالى[1] ، مثلا يتحرّك الإنسان ليكون عالما أديبا ، وإذا

كان يسعى أن يصير فقيها، وإذا صار يشتاق أن يغدو متكلّما ، وإذا غدا يجهد أن يكون حكيما إلٰهيّا عالماً عقليا مضاهيا للعالم العينى، وإذا بلغ إلى هذا المقام الّذى هو عزيز المنال يبتغى أن يكون متالّهاً عارفاً ربانيّاً متصرّفاً ، ذا الرّياستين، فائزاً بالحسنيين، متخلّقا باخلاق الله ـ جلّ جلاله ـ علماً وعملا . وبالجملة إذا كان الإنسان رفيع الهمّة لايقنع بما نال حتّى آل إلى ما آل ، فلابدّ أن يكون هنا موجودا تاماً بل فوق التّمام حتّى توجّه الكلّ إلى جنابه، وشمّروا الأذيال للوفود على فناء بابه، وبذلوا الجهد بغية لاقترابه. ولذا لايتسلّى الطّالب المذكور إلّا بالإتّصاف بصفات مرجعه و مآبه وفى الحديث القدسّى : «يابن آدم خلقتُ الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلى» انتهى . (آملى ١/٤٣٥)

وأمّا من فى طريق حدوث العالم ٢٠/٩

وتقرير دليلهم على ما قالوا هكذا:

الأجسام لاتخلو عن الحركة والسّكون وهما حادثان، ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالأجسام كلّها حادثة، وكلّ حادث مفتقر إلى محدث، فمحدثها غير جسم ولا جسمانىّ وهو البارى تعالى دفعاً للدّور التّسلسل . أمّا صغرى القياس الأوّل أعنى قولهم : « الأجسام لا تخلو عن الحركة والسّكون » فلأنّ كلّ جسم لابدّ له من مكان ضرورة، وحينئذ فإمّا أن يكون لابثا فيه فهو السّاكن أو منتقلا عنه وهو المتحرّك إذلا واسطة بينهما بالضّرورة، وأمّا انّهما حادثان فلأنّهما مسبوقان بالغير، ولاشىء من القديم بمسبوق بالغير، وأمّا انّهما مسبوقان بالغير فلأنّ الحركة عبارة عن حصول الأوّل فى المكان الثّانى فيكون مسبوقا بالحصول فى المكان الأوّل بالضّرورة ، والسّكون عبارة عن الحصول الثّانى فى المكان الأوّل فيكون مسبوقا بالحصول الأوّل فيه بالضّرورة، وأمّا كبراه أعنى مالايخلو عن الحوادث فهو حادث، فلأنّه لو لم يكن حادثا لكان قديما، وحينئذ فإمّا يكون معه فى القدم شى من تلك الحوادث الّلازمة له أولايكون، فإن كان لزم اجتماع القدم والحدوث معا فى شىء واحد وهو محال، وإن لم يكن لزم انفكاك الحوادث الّتى علم بالضّرورة امتناع انفكاكها.

هذا ما قيل فى تقرير هذا البرهان وقد أورد عليه بوجوه :

الأوّل ، انّ تماميّته متوقّف على ثبوت انحصار العالم بالأجسام و هو غير ثابت لإمكان وجود المجرّدات المعبّر عنها بعالم الجبروت .

الثّانى ، المنع عن حدوث الحركة والسّكون بمعنى أن يكون للحركة بدو ، لإمكان ان تكون على سبيل الاستمرار ، و ان كان كلّ جزء منها مسبوقا بالعدم الغير المجامع معه فى الوجود إلّا انّها كذلك أى على سبيل وجودها التدريجى التّجدّدى لم يكن انقطاع لها على مايقوله الحكماء فى حركات الأفلاك ، ومثل هذه الحركة الحادثة بحدوث كلّ جزء منها الغير العارض عليها الانقطاع ازلا وابدا لايستدعى محلّا حادثا لإمكان تحقّقها فى محلّ قديم كما لايخفى .

الثّالث ، المنع عن كليّة الكبرى أعنى : «كلما لايخلو عن الحوادث فهوحادث» وذلك لإمكان وجود قديم لايخلو عن الحوادث على سبيل التّعاقب بمعنى كونه فى كلّ آن محلّا لحادث وإن لم يبق الحادث فيه بعد آن حدوثه كمرات ينعكس فيها صور غير متناهية على سبيل التّعاقب ، فهى فى كلّ آن لاتخلو عن صورة وإن لم تكن فى آنين محلّا لصورة واحدة بل كلّ صورة من تلك الصّور المرتسمة فيها آنى بمعنى انّها لاتبقى فى الآن التّالى لآن حدوثها بل تنعدم عند زوال آن حدوثها ، ولا اشكال فى انّ هذه المرآت لاتخلو عن الحوادث ولايستلزم عدم خلوّها عنها حدوثها لإمكان كونها على سبيل الدّوام كذلك .

الرّابع ، ان هذا الاستدلال يتمّ على تقدير دخل الحدوث فى الافتقار إلى العلّة إمّا تماماً أوشطرا أوشرطا وهو محال ، لأنّه لو كان كذلك لجاز بقاء العالم لوجاز على صانعه العدم لزوال ماهو دخيل فى الافتقار إلى العلّة فى حال البقاء وهو بديهىّ البطلان ضرورىّ الاستحالة لايتفوّه به جاهل فضلا عن العاقل ، بل العالم على حالة ـ كه «اگر نازى كند از هم فرو ريزند قالبها» وهذا ما أشار اليه المصنّف ـ قدّس سرّه ـ فى المتن بقوله : «لأنّ مناط الحاجة إلى العلّة ...» (آملى ١/٤٣٧)

الخامس ، ما أفاده فى الحاشية بقوله : «ولانّ حدوث العالم إن كان ...»

من المتكلّمين ١٠/٢٠

حيث قالوا إنّ الأجسام لاتخلوعن الحركة والسّكون وهما حادثان، وما لايخلوعن الحوادث فهوحادث ، فالاجسام كلّها حادثة ، وكلّ حادث مفتقر الى محدِث ، فمحدثها غيرجسم ولاجسمانىّ وهوالبارى ـ جلّ ذكره ـ دفعاً للدّور والتّسلسل. وفيه منع انحصار الموجودات فى الأجسام وأحوالها ، ومنع كلّية الكبرىانّ كلّ مالا يخلوعن الحوادث فهو حادث ، ولزوم القول بانّه لوجاز على الصّانع العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لاحتياجه إلى العلّة حدوثا لابقاء ونحوها . (هيدجى ٢٣٨)

والمراد به الوجود بشرط لا ١٤/٢٠

أى بشرط عدم النّقايص الإمكانية والحدود والأعدام وهوحقيقةالوجود المُرسَل البسيط المحيط . (سبزوارى ١١١)

والمراد به الوجود بشرط لا وهوالواجب ١٤/٢٠

اعلم ، انّ للوجود مراتب : الوجود الحقّ وهوالوجود بشرط لا تعيّن ، والوجود المطلق وهوالوجود لابشرط التّعيّن وهو فعله وأمره الواحد المعبّر عنه بالكلمة النّوريّة الّتى أراد بها أن يقول للشّىء كن فيكون ، ورحمته الواسعة الّتى وسعت كلّ شىء وفيضه المقدّس الإطلاقى ومشيّته الّتى خلق جميع الأشياء بها وخلقها بنفسها ، والوجود المقيّد الّذى هو عبارة عن الوجودات الخاصّة الّتى هى آثاره ، وقد يعبّر عن الأوّل الّذى هو الوجود بشرط لابالوجود المطلق كما فى المثنوى :

ما عدمهائيم هستيها نما تو وجود مطلق وهستى ما

والمراد بهسلب جميع التقييدات حتّى التقيد بالإطلاق ،كما انّ المراد بالإطلاق عند إطلاق المطلق على المعنى الثّانى الّذى قلنا انّه فعله هوالتقييد بالإطلاق ، وفى إطلاق المطلق عليه تعالى وعلى فعله الّذى هوفيضه المقدّس الإطلاقى بهذين المعنيين أى بمعنى الإطلاق عن كلّ قيد حتّى عن التقييد بالإطلاق الّذى بهذا المعنى يطلق عليه سبحانه ، وبمعنى المرسل

والمنبسط على الأشياء المقيّد بالإطلاق والإرسال يحصل الاشتباه الّذى هو من مزال الأقدام، ويطلع توهّم كونه تعالى مطلقا بالمعنى الثّانى، وانّه الوجود المنبسط على الأشياء على ما هو منبى وحدة الوجود لدى جهلة المتصوّفة تعالى الله سبحانه عما يقولون علواً كبيرا، بل هو المجرّد عن كلّ قيد الّذى يكون المطلق بمعنى المنبسط على الأشياء فعله ومشيّته ورحمته الواسعة وقدرته الجامعة وعلمه الكامل وإرادته الفعليّة ومحبّته وسيجىء فى باب علمه زيادة توضيح لذلك ان شاء الله تعالى[1]. (آملى ١/٤٣٨)

لانه إمّا التّوحّد اقتضى *١٦/٢

وحاصله انّ وجود الواجب - جلّ وعلا - الّذى يعبّر عنه بصرف الوجود تارة، وبالوجود بشرط لا أخرى، إمّا أن يقتضى بذاته ومن حيث نفسه الوحدة أو يقتضى كذلك الكثرة أو لا اقتضاء فى مرتبة ذاته بالنّسبة إلى شىء منهما، فعلى الأوّل فلا محالة يكون واحداً لمكان كون الوحدة من مقتضاه وانّه بذاته يكون كذلك. وعلى الثّانى يلزم أن لا يتحقّق مثل تلك الكثرة، إذ كلّ كثرة إذا تحقّقت لا بدّ من أن تنتهى إلى الوحدة لأنّ الوحدة مبدء للكثرة و يستحيل تحقّق الكثرة بلا تحقّق الوحدة، لكن هذه الكثرة وهى الكثرة الّتى تقتضيها ذات صرف الوجود لايمكن أن تنتهى إلى الوحدة، لأنّ واحدها أيضا صرف الوجود والمفروض كونه بذاته مقتضياً للكثرة بحيث كلّما تحقّق تحقّقت الكثرة، فلو تحقّقت لزم أن لا ينتهى إلى الوحدة وهو محال. وعلى الثّالث يلزم أن يكون صرف الوجود فى كثرته إذا كان كثيرا وفى وحدته إذا كان واحد معلّلا بالغير، لكن كون الواجب فى وحدته معلّلا بالغير محال، لاستلزامه كونه فى وجوده الّذى هو نفس ذاته معلّلا، ضرورة انّ ما به الشّىء يكون واحداً هو الوجود الّذى هو فى الواجب نفسه فكونه فى وحدته معلّلا مستلزم لكونه فى وجوده معلّلا كما لايخفى[1]. (آملى ١/٤٣٩)

تركّب أيضا عراه ٢/٢١

وحاصله انّه لو كان واجب الوجود متعدّداً للزم أن يكون مركّباً، والتّالى باطل لمنافاة التّركيب مع الوجوب. وبيان الملازمة انّ اختلاف ذاك الواجب على فرض التّعدّد

عن ذاك إمّا بالإختلاف النّوعى بأن يكون كل ّ واحد نوعاً مغايراً مع نوع الآخر، و إمّا بالاختلاف الشّخصى ّ، فعلى الأوّل يلزم ان يكون كل ّ منهما مركّباً من الجنس والفصل، وعلى الثّانى يلزم أن يكون كل ّ واحد منهما مركّباً ممّا يكون به مشتركاً مع الآخر فى تمام الذّات و من عارض شخصى ّ يمتاز به عن الآخر، وعلى التّقديرين يلزم تركيب الواجب إمّا فى أصل حقيقته كما فى الأوّل أو فى تشخّصه كما فى الأخير.

وبعبارة أخرىٰ، إذا كان واجب الوجود متعدّداً لزم تركّب كل ّ منهما أو خروجه عن كونه واجبا، لانّه مع فرض التّعدّد لو كان واجبان مثلا واشتركا فى وجوب الوجود لاحتاج كل ّ منهما إلى ما به يمتاز عن الآخر لكى يتم ّ الإثنينيّة، وحينئذ لايخلو إمّا يكون ذات كل ّ منهما ممتازاً عن الآخر بتمام الذّات، ويكون الاشتراك فى وجوب الوجود الّذى يصدق عليهما صدقا عرضيّا، أو يكون امتيازهما بأمر خارج عن الذّات، ويكون وجوب الوجود ذاتيّاً لهما بمعنى كونه تمام ذاتهما، أو يكون وجوب الوجود جزء من ذاتهما، ولا محالة يكون لكل ّ منهما جزء آخر قضاء لحكم الجزئيّة، والكل ّ محال. أمّا الأوّل فللزوم كون كل ّ منهما فى مرتبة ذاتهما غير واجب فيكون كل ّ منهما ممكن الوجود ومعروضا للوجوب. وأمّا الثّانى فللزوم تركّب كل ّ منهما فى كونه فرداً من واجب الوجود واحتياج كل ّ فى تفرّده إلى العوارض المشخّصة. وأمّا الثّالث فلصيرورة كل ّ منهما مركّباً من الجنس والفصل وهذا ظاهر. (آملى ١/٤٣٩)

وهذا هو التّركيب ٥/٢١

من شىء كالجنس وشىء كالفصل إن كان ما به الاشتراك بعض الذّات ومن شىء كالنّوع وشى كالعارض المشخّص إن كان المشترك تمام الذّات ولزم التّركيب فى الشّخص بما هو شخص. (سبزوارى ١١١)

هو التركيب ٥/٢١

والتّركيب يستلزم الاحتياج الى الأجزاء، وكل ّ محتاج ممكن. (هيدجى ٢٣٨)

يكون الواجب فى هويّته معلّلا ٨/٢١

لأن ّ كل ّ ما هو عرضى ّ لشىء فهو معلّل إمّا بذلك الشّىء وهو ممتنع، لأن ّ العلّة

بهویّتها سابقة علی المعلول و هویّته وتعیّنه ، فیلزم تقدّم الشّیء علی نفسه ، وإمّا بغیر ذلک الشّیء فیکون محتاجاً إلیه فی تعیّنه ، والتعیّن للشّیء إمّا عین وجوده أو فی مرتبة وجوده . (هیدجی ۲۳۸)

ویکون وجوب الوجود ماهیّة نوعیّة ۸/۲۱

من جهة اتّحادهما فیه واختلافهما بأمر عارض . (هیدجی ۲۳۸)

لابن الکمونة ۹/۲۱

المعروف بافتخار الشّیاطین لاشتهاره بإبداء هذه الشّبهة العویصة قال صدر المتألّهین : « إنّی قد وجدت هذه الشّبهة فی کلام غیره ممّن تقدّمه ». (هیدجی ۲۳۸)

عبارته هکذا ۹/۲۱

وحاصل شبهة ابن کمونه هو اختیار الشّقّ الأول من الشّقوق الثّلاثة فی التّقریر المذکور فی الحاشیة السّابقة ، وهو انّا نختار أنّ کلّ واحد من الواجبین ممتاز عن الآخر بتمام ذاته البسیطة ، ویکون صدق واجب الوجود علی کلّ واحد منهما صدقاً عرضیّاً لکن لا یلزم أن یکون کلّ منهما فی مرتبة ذاته ممکن الوجود ، لأنّ وجوب الوجود یصدق علیهما صدقاً عرضیّاً علی نحو الخارج المحمول بمعنی انّه ینتزع عن نفس ذاتهما کالإمکان بالنسبة إلی الممکن لا المحمول بالضّمیمة ، فلا یحتاج کلّ واحد منهما فی وجوب الوجود إلی علّة ، ولا یلزم إمکان کل واحد منهما ، کما انّ عرضیّة الإمکان للممکن بهذا المعنی أی بمعنی کونه خارج المحمول لا یخرج الممکن عن کونه ممکناً ، ولا یحوجه فی إمکانه إلی علّة خارجة عن ذاته .

ولمّا کانت هذه الشّبهة عسیرة الانحلال علی القائلین بأصالة المهیّة أو أصالة الوجود مع القول بتباین أفراده کما هو مسلک المشّائین والقائلین بالاشتراک اللّفظی فی الوجود أوقعت دمدمة بینهم ووقعوا فی الهرب عنها فی الحیص والبیص حتّی سمّوا مبدعها بافتخار الشّیاطین ، ولکنّ الجواب عنها سهل علی أصول الحکمة المتعالیة من القول بالتّشکیک فی الوجود والقول بلزوم السّنخیة بین العلّة والمعلول علی ما سنوضحه . (آملی ۱/۱۴۰)

قولا عرضيّا ١٢/٢١

إنّما قال ذلك، لأنّ وجوب الوجود معنى واحد والشّيء لايتثنّى، فلوكان ذاتيا لم يحصل التّعدّد، بخلاف ما إذاكان عرضيّا فإنّ ماهوالواحد شيء وما هوالمتعدّد شيء آخر.

ثمّ انّ هذه الشّبهة عسيرة الانحلال على فرق:

الأولى، القائلون بأصاله المهيّة فإنّها مثارالكثرة والاختلاف، فاحتمل أن يكون هناك مهيّتان بسيطتان كذا وكذا نظير المهيّات البسيطة من الأجناس العالية.

والثّانية، القائلون بالاشتراك اللفظى فى الوجود كما لايخفى.

والثّالثه القائلون بالتباين فى الوجودات بتمام ذواتها البسيطة وعدم السّنخيّه بينها، وإن قالوا بالاشتراك فى المفهوم بما هو مفهوم. وأمّا على القول الحقّ من أنّ الوجودات مراتب حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك، والقول بالسّنخيّة بين العلّة والمعلول من قبيل السّنخيّة بين الشّيء والفيء، فلايتصوّر ذلك الاختلاف الذى أبداه المشكّك إذ فى المشكّك ما به الامتياز عين ما به الاشتراك. (سبزوارى ١١١)

قولاً عرضيّاً ١٢/٢١

حاصله انّ وجوب الوجود إذا كان عرضيّا لم يكن فى مرتبة ذاتهما بل فى مرتبة متأخّرة عن مرتبة الذّات فلم يكن شيء منهما فى مرتبة ذاتهما واجب الوجود بماهو واجب الوجود أى بنفس ذاته فقط بل مع حيثيّة أخرى هى صفة قائمة بها، وقد أبطلوه بأن كلّ الواجب الوجود إذا لم يكن بنفسه حقيقته و مرتبة ذاته واجب الوجود بل بحسب درجة متأخّرة عن درجة ذاته فى اتّصافها به ولحقوقه بها يحتاج إلى سبب يجعلها بحيث ينتزع عنها هذا المعنى فإذا تلك الحقيقة تكون فى حدّ ذاتها ممكنة وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجباً لذاته. (هيدجى ٢٣٨)

إنّه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضيّاً معلّلا ١٣/٢١

وحاصله انّ وجوب الوجود إذاكان عرضيّاً لم يكن فى مرتبة ذاتهما بل فى مرتبة

متأخّرة عن ذاتهما، فلم یکن شیء منهما فی مرتبة ذاتهما واجب الوجود بل کلّ واحد منهما مع حیثیّة أخری وهی صفة وجوب الوجود القائمة به یکون واجب الوجود، فیکون فی وجوب الوجود محیّثا بالحیثیّة التقییدیّة وهذا محال، لأنّ واجب الوجود إذا لم یکن بنفس ذاته وفی مرتبة ذاته واجب الوجود بل کان واجب الوجود بحسب درجة متأخّرة عن رتبة ذاته ففی اتّصافه بها و لحقوقها له یحتاج إلی سبب یجعلها واجب الوجود فیکون ذات واجب الوجود فی مرتبة ذاته غیر واجب الوجود . ولما کانت الجهات منحصرة فی الثّلاثة حصراً عقلیّا، فإن لم یکن هو فی مرتبة ذاته واجب الوجود فلا محالة یجب أن یکون إمّا ممتنع الوجود أوممکن الوجود ولکنّه موجود علی حسب ماهو واجب الوجود فلایکون ممتنع الوجود فهو ممکن فی ذاته واجب الوجود بسبب الغیر وهذا خلف کما لا یخفی .
(آملی ۱/۴۴۱)

بمعنی المحمول بالضمیمة ومن عوارض الوجود ۱۵/۲۱

المراد من المحمول بالضّمیمة هوکلّ محمول یتوقّف صحّة حمله علی موضوعه علی قیام أمرمغایر للموضوع معه کالا بیض المحمول علی الجسم حیث یتوقّف صحّة حمله علیه علی قیام البیاض به ، ویقابله الخارج المحمول و هو مایصحّ حمله علی معروضه بلا توقّف فی صحّة حمله علی قیام أمربه مغایر له کالشّیء مثلا فانّه یحمل علی الجسم مثلا فی قولنا : «الجسم شیء» ولایحتاج صحّة حمله علیه إلی ضمّ شیء إلی الجسم مغایر معه بل الجسم فی مرتبة ذاته مع قطع النّظر عن کلّما یکون غیره ، بل بحیث لایری إلانفسه شی من الأشیاء .

والمراد بعوارض الوجود مایعرض المعروض فی مرتبة متأخّرة عن وجوده کالبیاض فانّه یعرض الجسم بعد وجوده ، وبالحقیقة الموضوع فی قضیّة «الجسم ابیض» هوالجسم الموجود لاالجسم مطلقا، ویقابله عوارض المهیّة بمعنی عارض المعروض فی مرتبة الوجود کالوجود نفسه وکالامکان والشّیئیة ونحوهما . (آملی ۱/۴۴۲)

من عوارض الوجود ۱۶/۲۱

لأنّ مرتبة الوجود مطلقا غیر مرتبة الماهیّة بل متأخّرة عنهـا فی ظرف اتّصافه.
(هیدجی ۲۳۹)

من عوارض الماهيّة ١٧/٢١

فلم يكن معلّلا .

فإن قلت: الواجب لاماهيّة له سوى الوجود الخاصّ المجرّد عن مقارنة الماهيّة كما سبق فى قوله: «والحقّ ماهيّته انيّته» فحيثيّة ذاته تعالىٰ عين حيثيّة وجوده .

قلنا: أنّ مبنَى الشّبهة وصعوبتها على أصالة الماهيّة وإثباتها له تعالىٰ وعليها معنى كونه وجودا بحتا انّه ذات ينتزع عنه الوجود بذاته . والفرق بين العرضىّ المحمول بالضّميمة والخارج المحمول وبين الذّاتى فى البابين قد سلف منّا فى حاشيته عند بيانه الأقوال فى وحدة حقيقة الوجود وكذا فى المنطق . (هيدجى ٢٣٩)

ولهذا جمع فى كلامه بين العرضيّة والذّاتيّة ١٨/٢١

وحاصله انّ واجب الوجود ذاتىّ بالنّسبة إلى كلّ واحد منهما لكن ذاتىّ باب البرهان ، أى ينتزع عن نفس ذاتهما بلا احتياج إلى ضمّ شىء إليهما فلا يكون كلّ واحد فى وجوب الوجود معلّلا كما انّ الممكن لايكون فى إمكانه معلّلا بل هو بنفس ذاته ممكن، والممتنع بنفس ذاته ممتنع ويكون وجوب الوجود عرضيّا خارج المحمول فلا يلزم تركيب فى مرتبة ذات المتّصف به، كما انّ الاجناس العالية العرضيّة ممكنات و إمكانها لايستلزم تركيبها وخروجها عن البساطة الموجبة لعدم كونها اجناساً عالية لكون الإمكان عرضيّا لها بمعنى المقابل للذّاتى فى باب الايساغوجى الّذى ليس نفس ذاتها ولاجزء منها، وإن كان ذاتيّا بمعنى الذّاتى فى باب البرهان أى ينتزع عن نفس ذواتها البسيطة من دون ضمّ ما يغايرها إليها .

والحاصل انّ وجوب الوجود بالقياس إلى كلّ واحد من الواجبين المفروضين خارج عن ذاتهما ويحمل على كلّ واحد منهما من غير احتياج إلى علّة وخروجه عن ذاتهما لمكان كونه عرضىّ باب الايساغوجى وعدم الحاجة فى حمله إلى العلّة لمكان كونه ذاتى باب البرهان (آملى ٤٤٢/١)

وادفع الشبهة ٢١/٢١

عبارة الأسفار فی دفعها کذا: انّ مفهوم واجب الوجود لایخلو إمّا أن یکون فهمه عن نفس ذات کلّ منهما من دون اعتبار حیثیّة خارجة عنها أیة حیثیّة کانت أومع اعتبار ذلک الحیثیّة، و کلا الشقّین مستحیلان، أمّا الثانی فلما مرّ من انّ کلّ مالم یکن ذاته مجرّد حیثیّة انتزاع الوجود والوجوب والفعلیّة والتمام فهوممکن فی حدّ ذاته ناقص فی حریم نفسه. و أمّا الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذّات، و بالجمله ما منه الحکایة بذلک المعنی وبحسب التّعبیرعنه مع قطع النّظرعن أیّة حیثیة وأیّة جهة أخری کانت لایمکن أن یکون حقائق مختلفة الذّوات متباینة المعانی غیرمشترکة فی ذاتی اصلاً إلی آخر کلامه. (هیدجی ۲۳۹)

وادفع الشبهة ۲۱/۲۱

وحاصله علی ماحقّقه صدر المتالّهین - قدّس سرّه - فی الأسفار انّ مفهوم واجب الوجود لایخلو إمّا أن یکون فهمه عن نفس ذات کلّ منهما من دون اعتبار حیثیّة خارجة عنها ایّة حیثیّة کانت أومع اعتبار تلک الحیثیّة، وکلا الشقّین مستحیلان، أمّا الثّانی فلما مرّ من أنّ کلّ مالم یکن ذاته مجرّد حیثیّة انتزاع الوجود والوجوب والفعلیّة والتّمام فهوممکن فی حدّ ذاته ناقص فی حریم نفسه، وأمّا الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذّات، وبالجملة مامنه الحکایة بذلک المعنی وبحسب التّعبیر عنه به مع قطع النّظرعن أیّة حیثیّة وأیة جهة أُخری کانت لایمکن أن یکون حقایق مختلفة الذوات متباینة المعانی فی ذاتی اصلا. و ظنّی انّ من سلمت فطرته یحکم بأنّ الأمور المتخالفة من حیث کونها متخالفة بلاحیثیّة جامعة فیها لایکون مصداقاً لحکم واحد ومحکیاً عنها به، نعم یجوز ذلک إذاکانت تلک الأمور متماثلة من جهة کونها متماثلة کالحکم علی زید وعمرو بالانسانیّة من جهة اشتراکهما فی تمام المهیّة لامن حیث عوارضهما المختلفة المشخّصة او کانت مشترکة فی ذاتیّ من جهة کونها کذلک، کالحکم علی الإنسان والفرس بالحیوانیّة من جهة اشتمالهما علی تلک الحقیقة الجنسیّة أو فی عرضیّ، کالحکم علی الثّلج والعاج بالابیضیّة من جهة اتّصافهما بالبیاض، اوکانت تلک الأمورالمتباینة متفقة فی أمر خارج

نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحقّ تعالى عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليّا انتزاعيّا وموجوديّتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه، أوكانت متّفقة فى مفهوم سلبي كالحكم على ماسوى الواجب بالإمكان لاشتراكها فى سلب ضرورتى الوجود والعدم لذواتها، وأمّا ما سوى أشباه تلك الوجوه الّتى ذكرناها من الجهات الاتّفاقيّة فلايتصوّر الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية أوعرضيّة، فأذا حكمنا على أمور متباينة الذّوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها فى أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهة أخرى غير أنفسها فلابدّ هناك ممّا به الإتّفاق وما به الاختلاف الذّاتيّين فيها فيستدعى التّركيب بحسب جوهر الذّات من أمرين: أحدهما يجرى مجرى الجنس والمادّة، والآخر يجرى مجرى الفصل والصّورة، والتّركيب بأىّ وجه كان ينافى كون الشّىء واجب الوجود بالذّات. (آملى ١/٤٤٤)

حتّى أنّ العرض المنتزع من الأجناس العالية ٤/٢٢

الأجناس العاليـة بسيطة أى غير مركبّة من الجنس والفصل، وإلّا يلزم أن لا تكون جنساً عاليّا، ولمّا كان كلّ واحد منها بسيطاً يكون تخالف كلّ منها مع الآخر بتمام الذّات حيث لاجزء له حتّى يكون مشتركا بينها لكي يكون التّخالف بجزء آخر منه فيكون التّخالف بتمام الـذّات ومع تخالفهـا بتمام الذّات ينتزع عن الأجناس التّسعة العـرضيّة عنوان واحد وهوعنوان العرض لكن يكون صدق العرض عليها عرضيّاً لأنـّه من العروض وتكون عرضيّة كلّ واحد منها من ناحيـة وجوده، فإنّ مهيّة العرض من حيث مهيّته ليست عرضا أى محتاجا إلى الموضوع لكون مهيّة السّواد مثلا معقولة بلا تعقّل موضوع معها، فهى من حيث نفسهـا متحقّقة فى الذّهن وإنّما يحتاج فى وجودها الخـارجىّ إلى الموضوع، ولمّا كان الوجود خارجاً عن المهيّة وعارضا عليها كانت عرضيّتها من ناحية أمر خارج عن ذاتها وهو العروض والحلول فى الموضوع الّذى هو جهـة الاشتراك بينها. (آملى ١/٤٤٤)

وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرّجل ٥/٢٢

يعنى اختلاف الأجناس العالية العرضيّة بتمام ذاتها وانتزاع العرضيّة منها من جهة اشتراكها فى العروض والحلول الّذى خارج عن حقيقتها، نظير ما فرضه ابن كمونه من واجبين متخالفين بتمام ذاتهما البسيطة وانتزاع وجوب الوجود عنهما الّذى يصدق عليهما عنده صدقا عرضيّا، فكما انّ انتزاع العرضيّة عن الأجناس العالية منوط بتحقّق جهة مشتركة بينها كذلك انتزاع وجوب الوجود عن الواجبين الّذين فرضه هذا الرّجل أيضا يتوقّف على وجود جهة مشتركة بينهما فيلزم التّركيب ولااقلّ من المهيّة والوجود وهو محال (آملى ۱/٤٤٤)

انّما ينتزع من جهة ۵/۲۲

خبر «انّ» فى قوله: «حتّى أنّ العرض» حاصله انّ كلّ امور متخالفة يحكم عليها بحكم واحد، فمن جهة اتفاقهما فى ذاتى اوعرضىّ ولايتصوّر الحكم عليها بامر مشترك بلا حيثيّة جامعة فيها، فإذا حكمنا على أمور متباينة الذّوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها فى أنفسها بلا انضمام أمر آخر واعتبار جهة أخرى غير أنفسها فلابدّ هناك ممّا به الاتّفاق و ما به الاختلاف الذّاتيّتين فيها. (هيدجى ۲٤۰)

بل ان سئلت الحقّ ۸/۲۲

التّرقّى من جهة أنّ فى السّابق تجويز انّ المعنون كثير لكن من جهة الاتّفاق لاالتّخالف وهنا حصر المعنى الواحد فى المعنون الواحد. (سبزوارى ۱۱۲)

بل ان سئلت الحقّ ۸/۲۲

اعلم انّ انتزاع مفهوم واحد عن المتعدّد يتصوّر على وجوه:

الأوّل، أن يكون المتعدّد بما هو متعدّد من غير جهة مشتركة هو المنشأ للإنتزاع وهذا هو الّذى ادّعى بداهة حكم العقل على استحالته:

الثّانى، أن يكون المتعدّد بماهو مشترك فى جهة واحدة هو المنشاء للإنتزاع ويكون المنشاء مركّبا ممّا به الإشتراك وما به الامتياز ولكنّه من أوّله إلى آخره وما به اشتراكه و ما به امتيازه يكون منشاء الانتزاع، فنشاء الانتزاع حينئذٍ متعدّد لكن جهة المشتركة

الموجودة فيه صار مصحّحا لانتزاع مفهوم واحد عنه، وهذا و إن كان أسهل من الأوّل لكنّه أيضا باطل لأنّ الخصوصيّة الّتى بهايمتاز كلّ من المتعدّدين عن الآخر إمّا أن يكون دخيلا فى الانتزاع أولا، فعلى الأوّل فإمّا تكون خصوصيّة معيّنة لها المدخليّة أو احدى الخصوصيّات على معنى النكرة أوالجامع بين الخصوصيّات أومجموع الخصوصيّات، والكلّ محال .

أمّا الأوّل فلأنّه اذا كانت الخصوصيّة المعيّنة كخصوصيّة زيد ممّا لها الدّخل فى انتزاع الإنسانيّة مثلا لم يصدق الإنسان على الّذى فاقد لها بل له خصوصيّة أخرىٰ كعمرو مثلا وإن كان يعتبر خصوصيّة عمر ولم يصدق على من لم تكن له مثل زيد مثلا .

و أمّا الثّانى أعنى احدى الخصوصيّات فلأنّه لاوجود فى الخارج غير وجود الخصوصيّات المعيّنة .

وأمّا الثّالث أعنى الجامع بين الخصوصيّات فهوالقدر المشترك بينها فيرجع إلى خروج الخصوصيّات عن منشاء الانتزاع .

وأمّا الرّابع أعنى مجموع الخصوصيّات فللزوم عدم صدق المفهوم إلّا على مايجتمع فيه تمام الخصوصيّات الممتنعة الوجود قطعاً لتباين الخصوصيّات وعدم تصادقها فى محلّ واحد اولا، ولأنّه لاوجود للمجموع سوى وجود كلّ واحد واحد منها المفروض عدم دخله ثانيا، ولأنّه يلزم أن يكون الواحد عين الكثير لكون المجموع هيٰهنا عبارة عن الآحاد بالأسر وكثرته ظاهرة ثالثاً .

الثّالث، أن يكون المنشاء هونفس جهة مشتركة بين المتعدّد وهذا هوالحقّ فيكون المنتزع واحداً ومنشأه أيضا واحد . (آملى ١/٤٤٦)

يعنى القدر المشترك ١٣/٢٢

أى من حيث التّحقّق وإن اعتبرت جميع الخصوصيّات لزم أن لا يصدق على الواحد منها، وإن أعتبر احديٰها لاعلى التّعيين فلاوجود لها لابهامها إلّا أن يراد القدر المشترك وهو الأصل المحفوظ وهوالمطلوب . (سبزوارى ١١٢)

قد مرّ فی اوائل ۲۲/۱۴

عند نقله الأقوال فی حقیقة الوجود فی شرح قوله : « لانّ معنًی واحد لم ینتزع ... » بقوله : «لوانتزع مفهوم واحد ... » . (هیدجی ۲۴۰)

إنّ الکثرة إن کانت نوعیّة ۲۲/۱۷

المراد بالکثرة النّوعیّة هوالأنواع المتکثّرة فی‌مقابل‌الوحدة النّوعیّة أعنی النّوع الواحد ، ومعلوم انّ تعدّد الأنواع واختلافها إنّما هو بتعدّد المهیّات . (آملی ۱/۴۴۶)

فإن کانت فی الجواهر فبالمادّة ولواحقها ۲۲/۱۷

الکثرة العدّدیّة وتکثّر أفراد نوع واحد إنّما بسبب کونه ذا مادّة قابلة للفصل والوصل والخرق والالتیام .

المراد بلواحق المادّة فی المقام ، فما لامادّة له اولاتکون مادّته قابلة للفصل والوصل والخرق والالتیام فلامحالة یکون نوعه منحصراً فی‌الفرد ، فالتّکثّر الفردیّ والکثرةالعددیّة فی‌الجواهرمنوط بالمادّة ولواحقها من الفصل والوصل والخرق والالتیام . (آملی ۱/۴۴۶)

فی‌توحید إله العالم ۲۲/۲۱

والمشهور فی‌ذلک بین‌المتکلّمین برهان التّمانع المشار الیه‌بقوله‌تعالیٰ : «لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ اِلاّ اللهُ لَفَسَدَتا» لعلّ المصنّف لم یتعرّضه لانّه حجّة إقناعیّة والملازمة عادیة علی ماهوالّلایق بالخطابیّات وکان النّبیّ صلّی‌الله علیه و'اله ماموراً بالدّعوة للنّاس‌اجمعین وبالمحاجّة مع المشرکین الّذین عامّتهم من إدراک الأدلّة القطعیّة البرهانیّة قاصرون ، ولایجدی معهم إلّا الادلّة الخطّابیّةالمبنیّة علی‌الأمورالعادیة المقبولة الّتی الِفُوها وحسبوا أنّها قطعیّة ، والقرآن العظیم یشتمل علی‌الأدلّة القطعیّة البرهانیّة الّتی‌لایعقلها إلّا العالمون «ولارَطْبٍ ولاَ یابِسٍ إلّافی کِتابٍ مُبِینٍ » .(هیدجی ۲۴۰)

بل فی الوجود الحقیقی ۲۳/۱

الّذی مضی أنّه دلیل علی الوجوب الذّاتی عندالمتألّهین . ثمّ انّ هذا ترقّ إلی

التّوحيد الخاصّى ، ووجهه انّ الوجود فى الممكنات عارية ووديعة ولم يصر عينا ولاجزء للمهيّات والوجود الخاصّ نسبته إلى الفاعل بالوجوب و إلى القابل بالإمكان بل ما به الإمتياز فى الوجود عين ما به الاشتراك . (سبزوارى ١١٢)

بل فى الوجود الحقيقى ٢/٢٣

الترقى إشارة إلى اثبات التّوحيد الخاصّى وقد تقدّم فى مباحث الأمور العامّة انّ فيه مسالك :

١ـ مسلك من يقول بوحدة الوجود والموجود جميعا .

٢ـ من يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود .

٣ـ المذهب المنسوب إلى ذوق التّالّه .

٤ـ وحدة الوجود والموجود جميعا فى عين كثرتهما وهوما سلكه صدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ . (آملى ١/٤٤٧)

أى الموجود فى نفسه ٢/٢٣

فالمهيّات ليست موجودة بنفسها ولنفسها لاحتياجها إلى الحيثيّة التقييديّة والتّعليليّة ، والوجودات محتاجة إلى التّعليليّة ولانفسيّة لها لكونها روابط محضة كالمعنى الحرفىّ (سبزوارى ١١٢)

والآن نريد ٢/٢٣

المراد بالإلهيّة هو الخالقيّة فالفرق واضح ، لأنّ الوجوب والوجود أمران نفسيّان ، والخالقيّة صفة إضافيّة . وأيضاً يتصوّر نفى الشّريك فى وجوب الوجود و إثباته فى الخالقيّة بأنْ أوجد واجب الوجود بالذّات ممكنا مجرّدا وذلك الممكن خلق العالم و يتصوّر نفى الشّريك فى الخالقيّة و إثباته فى وجوب الوجود بأن لم يخلق أحدهما شيئا . (سبزوارى ١١٢) .

والآن نريد أن نبرهن ٢/٢٣

إذ مجرّد وحدة الواجب بالذّات لايوجب فى أوّل النّظر كون الإله واحداً . (هيدجى ٢٤١)

أی الفاعل بالمعنی المصطلح ٣/٢٣

قد مرّ بیانه فی مبحث الفاعل. (هیدجی ٢٤١)

لیس إلّاهو ٤/٢٣

خلافا للثّنویة فانّهم قائلون بأنّه اثنان خالق الخیر وخالق الشّرّ وسیاتی دفع شبهتهم. (هیدجی ٢٤١)

بالمعنی المصطلح للإلهیّین ٣/٢٣

الفاعل بالاصطلاح الإلهی هو معطی الوجود والمخرج من اللّیس إلی الأیس، و یقابله الفاعل بالاصطلاح الطّبیعیّ وهوالّذی یحرّك المادّة الموجودة من حال إلی حال کالنّجار المحرّك للموادّ الخشبیّة من حالة الافتراق إلی حالة الاجتماع المعدّ لإضافة الصّورة السّریریة علیها من واهبها، فالجامع بین الأجزاءالخشبیّة فاعل طبیعیّ ومفیض الصّورة بعد تهیّئها لقبولها بالاجتماع فاعل إلهی، وانت تعلم إن لم تکن ذا فطانة بتراء ان، لامؤثّر فی الوجود الا الله، فلا فاعل سواه. (آملی ٥٤٧/١)

فی الحسّ ٥/٢٣

متعلّق بعالَمَین حسیّینَ. (سبزواری ١١٣)

متعلّق بقولنا: «عالمین» ٥/٢٣

یعنی انّه حال عنه. (هیدجی ٢٤١)

وانّما قلنا فی الحسّ ٥/٢٣

اعلم انّ مجموع العالم من حیث هو مجموع من العقول والنّفوس والأجسام والأعراض شخص واحد له وحدة طبیعیّة، والبرهان قائم علی امتناع تعدّده، والدّلیل المذکور انّما یبطل تعدّد العالم الحسّی الطّبیعیّ. (هیدجی ٢٤١)

لانّ العوالم کثیرة ٦/٢٣

مترتّبة فی الطّول بعضها باطن للآخر. (هیدجی ٢٤١)

لأنّا فرضنا عالما آخرجسمانيّا ٦/٢٣

البرهان على إثبات وحدة العالم متوقّف على إثبات استحالـة الخلاء ولزوم كون العالم كُريّا .

أمّا الأوّل أعني استحالة الخلاء وان كان أمرا مسلّما عندهم وقد أقاموا عليه البراهين لكن المسلّم عند الطّبيعيّين الحاضر جوازه وقد اثبتوا جوازه فى علومهم الطّبيعيّة بمالامزيد عليه .

وأمّا الثّاني أعني كون العالم على شكل الكُرة فهو أيضا نظريّ مبنيّ على كون العالم بسيطا وانّ البسيط يجب أن يكون كريا لكون الشّكل معلولا للجسم والشّكل الكرى أبسط الأشكال حيث ليس متحصّلا إلّا من إحاطة سطح واحد على جسم على نحو مخصوص ، والجسم البسيط إذا اقتضى شكلا يجب أن يكون مقتضاه أبسط الأشكال وكلّ ذلك أمور غير ثابتة بل الثّابت فى هذه الأعصار خلافها ، فهذا البرهان على وحدة العالم ليس بشيء أصلا . (آملى ١/٤٤٨)

وأمّا المختصّ ٩/٢٣

اقول ، لو تخالفا بالنّوع لزم الاشتراك اللّفظى فى أنواع العالمين ، فأنّ النّار مثلا الّتى ليست لها صورة نوعيّة مسخّنة ومخفّفة مصعدة كـان إطلاق النّار عليها بمجرّد اشتراك اللّفظ ، والتّالى باطل بالبديهة ، ولو تخالفا بالشّخص لزم كون كلّ من الفلك والفلكىّ نوعا متكثّر الأفراد ، وبيان الملازمة ظاهر وبطلان التّالى مقرّر ، لأنّ كلّ فلك وفلكىّ نوعه منحصر فى فرد وهذين الوجهين لم أرفى ذينك الكتابين . (سبزوارى ١١٣)

وأمّا المختصّ بكلّ واحد من المخالفة النّوعيّة والمماثلة العدديّة ٩/٢٣

البرهان المختصّ بالمتخالفين بالنّوع أن يقال : إنّ قمر هذا العالم مع عالم آخر أو ناره مع نار عالم آخر إمّا يكون مشتركين فى لفظى القمر والنّار على نحو الاشتراك الصّناعى بلا أن يكون قمر العالم الآخر جرما مركوزاً فى ثخن فلكه مظلما بذاته مستضيئاً بنور شمس عالمه ، وأنّ ناره لاتكون ذات صورة نوعيّة مسخّنة مخفّفة مصعدة ، وبعبارة اخرى بلا

اشتراك فی‌مسمّی القمر والنّار وحقیقتهما ، و إمّا أن یقال بکونهما مندرجین تحت حقیقة واحدة وجامع مفهومی وإنّما تخالفهما بالشّخص. والأوّل باطل بالبدیهة، والثّانی مستلزم لتکثّر افراد الفلك والفلکیّات وأنواع العناصر وهوباطل .

هذا علی‌ماهوحرّره فی‌الحاشیة ولایخفی‌مافیه من‌الوهن، ضرورة انّ بطلان الاشتراك اللّفظی غیر معلوم، و دعوی البداهة فیه غیر مسموعة، وانحصار نوع کلّ من الفلك والفلکیّ فی الفرد باطل کیف وقد شاهدوا فی‌الهیئة العصریّة لکلّ من‌الکواکب السّیّارة أقماراً متعدّدة من‌اثنین إلی ثمانیة . (آملی ۱/۴۴۹)

هذا العالم واحد لابالاجتماع ۱۲/۲۳

ای لیست وحدته کوحدة أشیاء متغایرة اتّفق ان صار بالاجتماع والانضمام کشیء واحد مثل اجتماع البیت من اللّبنات أو اجتماع العسکر من‌الأفراد، وذلك لأنّ بین أجزاء العالم علاقة ذاتیة لأنّها حاصلة علی‌التّرتیب العلّی والمعلولی ، فله وحدة طبیعیّة ذاتیّة. قال فی الاسفار: «والعقول والنّفوس‌الّتی أثبتها الحکماء إمّا علل‌متوسّطة لهذه الأجسام أوصورة مدبّرة لها متصرّفة فیها وإثبات مجرّدات لاتکون عللا ولامدبّرات لهذا العالم غیرمعلومةالوجود، فکلّ جسم وجسمانی ونفس وعقل‌منة إلی مبدءٍ واحد . . .» وبالجملة کون جملةالعالم‌شخصاً واحداً عندالحکماء برهانی وقد صرّح به‌الحکیم ارسطاطالیس بانّ العالم حیوان واحد . (هیدجی ۲۴۱)

لا بالاجتماع والإتّصال ۱۲/۲۳

معنی‌الاتّصال هیٰهنا هو‌الالتصاق والانضمام، ومراده من هذا الکلام انّ العالم وحدته لیست کوحدة أشیاء متغایرة اتّفق ان صارت بالاجتماع والانضمام کشیء واحد مثل اجتماع البیت من اللبنات . (آملی ۱/۴۵۰)

بل انسان کبیر واحد بالعدد ۱۳/۲۳

الواحد بالعدد هوالواحد الشّخصّی، ویقال له الواحد بالخصوص وبالشّخص أیضا . (آملی ۱/۴۵۰)

باعتبار النّفس و العقل الكليّين ١٣/٢٣

فالإنسان الكبير مثل الإنسان الصّغير فی كون تشخّصه محفوظا بالرّوح مع التّفاوت البيّن فی جسده، سيّما التّفأوت الّذی باعتبار الأسنان الأربعة ، و هذا على مما قد يقال من الارتباط بين أجزاء العالم لاحتياج السّموات فی عدم الخلأ إلى العناصر والعنصريّات واحتياج هذه إلى تلك فی تحديد الجهات والتكوّنات واحتياج الجواهر إلى الأعراض فی التّشخّصات واحتياج الأعراض الى الجواهر فی التّحقّقات . (سبزواری ١١٣)

باعتبار النفس و العقل الكليّين اللّذين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

مراده انّ العالم مع كثرة أجزائه من أفلاكه و فلكيّاته شخص واحد و تشخّصه محفوظ بالنفس الكلّی الّذی هو المتعلّق بالعالم العلویّ والرّوح الّذی هو العقل الكلّی الّذی هو المشبّه به للنّفس الكلّی كوحدة الإنسان بواسطة روحه مع ما فی أجزاء بدنه من التّفاوت البيّن سيّما باعتبار الأسنان الأربعة أعنی السّنّ الصبیّ والشباب والكهولة والشّيخوخة، و تغييرات العالم الكبير فی أدواره واكواره بازاء هذا التّفاوت فی الإنسان فی أسنانه بحسب الأمزجة، فكما انّ الإنسان مع تعدّد أجزاء بدنه شخص واحد بروحه كذلك العالم مع تكثّر أجزائه شخص واحد بروحه الّتی هی النّفس والعقل الكليّين اللّذين كلّ واحد منهما واحد لبساطته بالوحدة الحقّة الظّلّيّة، وهذا هو المراد من كونهما من عالم الوحدة وأجزاء البدن كثيرة لكونها من عالم الكثرة، فالكثرة فيها حقيقی والوحدة عارضی باعتبار وحدة روحه. (آملی ١/٤٥٠)

وباعتبار ان الوجود ١٤/٢٣

أی باعتبار أنّ وجود الكلّ واحد، طريق آخر إلى توحيد الإله. (هيدجی ٢٤٢)

وباعتبار انّ الوجود فی الكلّ عين الهويّة ١٤/٢٣

هذا وجه ثان لكون العالم واحدا بالشّخص وهو من ناحية وجوده الّذی هو واحد على مسلك الفهلويّين ، وذلك الوجود الواحد هو الفيض المنبسط وهو واحد بالوحدة الحقّة الظّلّيّة الذی يعبّر عنه بأنّه الواحد بالعموم بمعنى السّعة الوجوديّة ، ويعرضه التّعدّد

باعتبار إضافاته إلى القوابل المختلفة والمهيّات المتغايرة، وله وجهان: وجه إلى تلك القوابل ومنه يطرء عليه الكثرة بالإعتبار ولايضرّ بوحدته أصلا، ووجه إلى الله الواحد حيث انه ظلّه وظلّ الواحد واحد، ومن هذا الوجه لايعتريه الكثرة أصلا ولو بالاعتبار أيضا، ولذا قال المصنّف - قدّس سرّه -: «ولاسيّما بالنظر إلى وجهه الى الله الواحد» (آملی ۱/۴۵۱)

ولاسيّما بالنّظر إلىٰ وجهه إلى الله الواحد ۱۵/۲۳

لايقال: «هذا مصادرة على المطلوب، لأنّ الكلام فى توحيده».

لأنّا نقول: الكلام فى توحيده من حيث هو خالق العالم، وأمّا توحيده من حيث هو واجب بالذّات بل من حيث هو موجود حقيقىّ بالذّات فقد مضى والله اسم الذّات. (سبزواری ۱۱۳)

لاسيّما بالنّظر إلى وجهه ۱۵/۲۳

أى مع قطع النّظر عن إضافته إلى الما هيّات، إذ لهذا الوجود المنبسط وجهان: وجه يلى الرّبّ ووجه يلى الماهيّة، فوجود الكلّ واحد لأنّ وجه الله الواحد واحد، هذا بعد ما تبيّن أنّ الواجب الوجود واحد فلا يلزم المصادرة كما أشار اليه فى الحاشية.

(هیدجی ۲۴۲)

على كلّ حاضر وغائب شهيد ۱۵/۲۳

أى على كلّ ما فى الغيب والشّهادة عليم لايغيب عن علمه شىء. فيه تاكيد للمرام و إشارة إلى أنّ وجهه هو الوجود البسيط وفيضه المقدّس ورحمته الواسعة على الماهيّات وإضافته الإشراقيّة إليها هو علمه الفعلى بالموجودات كما سيأتى فى مبحث العلم من أنّ اضافته الإشراقيّة وفيضه المقدّس علم له تعالىٰ، فأذا أحاط بكلّ شىء رحمة وعلماً كان الكلّ واحداً باعتبار أنّ وجه الله الواحد فيه ووجه الواحد واحد. (هیدجی ۲۴۲)

على كل حاضر وغائب شهيد وشاهد ۱۵/۲۳

المراد بالحاضر والغايب عالم الشّهادة والغيب، والمراد بالشّهيد والشّاهد هو العليم و العالم جىء بالشّاهد بعد الشّهيد تأكيداً. وغرضه من توصيف الله الواحد بالعليم فى هذا

الموضع الإشارة إلى انّ علمه الفعلي بما سواه هونفس ذاك الوجود المنبسط الواحد وفيضه المقدّس الإطلاقى الّذى هوعلم ومعلوم وهو المحيط بكلّ شيء علماً وعلمه المحيط بكلّ شيء هوذاك الوجود المنبسط ، فإذا أحاط بكلّ شيء رحمة وعلماً كان الكلّ واحداً باعتبار انّ وجه الله الواحد فيه ووجه الواحد واحد هذا .

وقد يستدلّ لإثبات وحدة العالم بارتباط أجزائه بعضها ببعض لاحتياج السّموات إلى العناصر فى عدم الخلاء واحتياج العناصر والعنصريّات إلى السّموات فى تحديد الجهات واحتياج الجواهر إلى الأعراض فى التّشخّصات والأعراض إلى الجواهر فى التحقّقات وبه تمسّك فى الأسفار . (آملى ١/٤٥١)

وشاهد ١٥/٢٣

أتى به لرعاية السّجع . (هيدجى ٢٤٢)

وأفلاكه الكليّة والجزئية ١٧/٢٣

المراد بالأفلاك الكليّة على حسب اصطلاح أهل الهيئة هو جملة من أفلاك ينتظم من اجتماع حركاتها حركة كوكب كالأفلاك الأربعة الّتى للقمر وهى الجوزهر والمائل والحامل والتدوير ، وبالأفلاك الجزئيّة كلّ واحد واحد من تلك الأفلاك الّتى جزء من الفلك الكلّى كالتّدوير من القمر مثلا . (آملى ١/٤٥١)

احياء ١٧/٢٣

كما مرّ بيان كون حركتها نفسانيّة . (سبزوارى ١١٣)

احياء ١٧/٢٣

سياتى منّا ما يدلّ عليه من العقل والنقل فى الفريدة الرّابعة فى الفلكيّات عند قوله :

وكلّ ما هناك حىّ ناطق   ولجمال الله دوماً عاشق .

(هيدجى ٢٤٣)

أحياء عقلا ١٧/٢٣

واستدلّوا على حيوتها وانّ لها النّفوس النّاطقة المنطبعة على رأى أوالمجرّدة على

علیٰ رأی آخر أو كلتيهما على رأى ثالث بأنّ حركاتها إرادية على ماتقدّم. (آملی ۱/۴۵۲)

ومتواجدون فی عشق جماله ۲۳/۱۸

من الوجد كما قُلْتُ :

توئی جنبش انداز درنُه سپهر بسوی توپوینَنْده رَهْ ماه ومهر .

(هیدجی ۲۴۳)

وعقولها المشبّه بها ۲۳/۱۹

لأنّ مباشرة النّفوس لحركات الأفلاك للاشتياق إليها والتشبّه بها .(هیدجی ۲۴۳)

فی بعض الآثار النبويّة ۲۳/۱۹

ويستدلّ صدر المتألّهين فی غير موضع من كتبه بجملة أخرىٰ من الأدلّة النقليّة على حيٰوتها كقوله تعالى: « وكلّ فی فلك يسبحون » المعبّر بالواو والنّون المختصّ بجمع ذوى العقول ، وقوله تعالى : « انّى رأيت أحد عشر كوكبا والشّمس والقمر رأيتهم لى ساجدين » . وقوله تعالىٰ : « وأوحىٰ فی كلّ سماء أمرها » . وقول سيّد السّاجدين فی دعاء الصّحيفة : « أيّها الخلق المطيع الدّائب السّريع » فی الخطاب إلى القمر ، وما ورد من كراهة التّخلّی على وجه الشّمس والقمر . ولكنّ الإنصاف عدم دلالة شیء من ذلك على هذا المدّعىٰ . ولايخفی انّ هذه الدّعوىٰ مبنيّة على أصول القدماء ، وأمّا على طريق الهيئة العصرية فليس لها موضوع اصلاً . (آملی ۱/۴۵۲)

كذلك الشّمس فی الإنسان الكبير سيّد الكواكب والأفلاك ۲۳/۲۱

ووجّهه بعض العرفاء بأنّها استفادت نورها من نورانيّة الحقيقة المحمّديّة ـ صلّى الله عليه وآله ـ لأنّها مظهرها ولاجل ذلك صارت سيّد الكواكب وفاعل النّهار .

(آملی ۱/۴۵۲)

ولها الرّياسة على كلّ الأجسام ۲۳/۲۲

من الأفلاك والعناصر وعليها مدارها ومن روحانيّتها يحصل الفيض إليها جميعا على ما قاله العرفاء كما انّ على القلب مدار البدن . (هیدجی ۲۵۳)

باعتبار سبعة ١/٢٤

وباعتبار وقول أشهر ثلاثة: القلب والدّماغ والكبد. فالسّبعة هذه الثّلثة والرّية و أوعيّة المنى والطّحال والمرارة، وهذه السّبعه فى تربيّة السّبعة السّيّارة، فالقلب تربيّته للشّمس والدّماغ للقمر والكبد للمشترى والرّية للعطارد والأوعية للزّهرة والطحال للزّحل والمرارة للمرّيخ. (سبزوارى ١١٣)

باعتبار سبعة ١/٢٤

وهى القلب والدّماغ والكبد والرّية وأوعية المنى والطّحال والمرارة. قال المصنف فى الحاشية: وهذه السّبعة فى تربية السّبعة السّيّارة وبإزائها فالقلب تربيته للشّمس ولذلك صار ذا حرارة شديدة محوجة إلى التنفّس فى كلّ آن لتبريده، والدّماغ تربيته للقمر و لذلك صار بارداً ولبرودته صلح لأن يكون منبتاً للأعصاب الحاملة للقوىٰ الحاسّة، والكبد للمشترى والرّية للعطارد والأوعية للزّهرة والطّحال للزّحل والمرارة للمريخ. والتقييد بقوله: «باعتبار» لاحتمال كون الأعضاء الرّئيسة باعتبار آخر وقول اشهر ثلاثة هى القلب والدّماغ والكبد. (آملى ١/٤٥٣)

والكلّ عندهم بالقياس ١١/٢٤

أى باعتبار أنّ وجه الله فيه فإنّ وجه الله الواحد الواحد واحد. وقالوا انّ الأزمنة والزّمانيّات والأمكنة والمكانيّات بالنسبة إلى المبادى العالية كالآن والنّقطة فكيف إلى المبدء الأوّل. (سبزوارى ١١٣)

وله نفس عقليّة ١٢/٢٤

أى نطقيّة مدركة للكلّيّات. (هيدجى ٢٤٣)

تارة يقولون عقل الكلّ ١٤/٢٤

وتارة يقال عقلّ الكلّ و نفس الكلّ على العقول النّبويّة والنّفوس الوَلويّة فى الصّعوديّة. وهذا بين المتألّهين أكثر تداولا، وفى بعض الأحاديث جعل مراتب النّفس

أربعا وسمّى الرّابع منها نفسا كلّية الهيّة . (سبزواری ١١٤)

لأنها شیء واحد ۱۵/۲٤

إنّما قال الشّيخ هنا شيء واحد وفى الأنفس المحرّكه للسّماوات . كأنّها شيء واحد، إذ المكثرات كالمادّة وإن كانت بمعنى المتعلّق والزّمان والمكان والجهة وغيرها هيهنا مفقودة بخلاف الأنفس، إذ لها الموادّ بمعنى الأبدان المتعلّقة موجودة . وهذا الكلام من الشّيخ ظاهر فى أصالة الوجود إذ على أصالة المهيّة لايمكن أن تكون شيئا واحدا لأنها مخالفه بالنّوع عندهم ونوع كلّ منحصر فى فرد ، فلوكان الوجود اعتباريّا والمهيّة أصيلة وهى جنبة التخالف والكثرة لم تكن كشىء واحد فضلا عن أن تكون شيئا واحدا . ثمّ انّها الواحدة ذات الدّرجات كمراتب نفس ناطقة واحدة كما يقول صدر - المتألّهين: «انّ العقول كمراتب شيء واحد» . (سبزواری ١١٤)

لاينافى كون الإنسان ٢٠/٢٤

بل الإنسان الكامل الحقيقى أشرف من الفلك، لأنّ روح الفلك متعلّق بجسمه دائما وروح الإنسان يصير مرسلا ساقط الإضافة ومن الملك لأنّه أجمع من الملك إذ قد كان جامعا لجميع مراتب الوجود الأمريّة والخلقيّة متعلّما لجميع الأسماء الحسنى التّنزيهيّة والتّشبيهيّة وصار جميع لطايفه السّبع بالفعل . (سبزواری ١١٤)

متدلّية بعرش الله ١/٢٥

الّذى استوى عليه الرّحمن المعبّر عندهم بالعقل الأوّل إذ الكلّ منه كالضّوء للشّمس . (هیدجی ٢٤٣)

شخص من الحيوان ١/٢٥

وإليه يشير الجامى فى شعره :

حق جان جهان است جهان جملة بدن	اصناف ملائکه قوای این تن
افلاك و عناصر و مواليد اعضاء	توحيد همين است و دگرها همه فن

وإن كان فى تعبيره عن الحقّ سبحانه و تعالىٰ بـ«ـجان جهان» ما فيه حيث، انّ الرّوح فى مقابل البدن هو النّفس النّاطقة الّتى مجرّد ذاتاً ومتعلّق بالمادّة بالمعنى الأعمّ الّتى هى البدن بالتّعلّق التّدبيرى، والحقّ - جلّ وعلا - بل عبده المقرّب الّذى هو العقل الكلّى أجلّ من التّعلّق .

ولعلّ مراده من الحقّ هو الوجود المنبسط الّذى يقال لـه الحقّ المخلوق به وان ضعّفه المصنّف فى أسرار الحكمة بمنافاته مع الحصر المستفاد من قوله فى المصراع الأخير: «توحيد همين است ودگرها همه فنّ» لكن لامنافاة معه لانحصار التّوحيد بوحدة الإمر الّذى هو الوجود المنبسط لكونه ظلّاً للحقّ سبحانه ، وظلّ الواحد يجب أن يكون واحداً . (آملى ١/٤٥٤)

لكن لارأس له ٢/٢٥

هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذمّ، كقول النّبىّ (ص): «أنا أفصح النّاس بيد أنّى من قريش» ، وذلك لأنّ التّركيب كلّما كان أقلّ كانت الحاجة أقلّ والغنأ أوفر، ألاترى أنّ الإنسان ينبغى أن يصير عقلا بالفعل غنيّا عن القوىٰ فضلا عن الأعضاء مع أنّه يفعل فعلها مكتفيا بذاته التّام . (سبزوارى ١١٥)

بل الحيوة ودرك الكليّات ٤/٢٥

أى الحيوة شرط للحيوانيّة ودرك الكليّات للإنسانية (آملى ١/٤٥٤) .

فمع تعدّد ٥/٢٥

لوقال فبالتّعدّد لأن تكون «الّلام» عوضاً عن المضاف إليه المعهود لكان حسنا . (هيدجى ٢٤٣)

توارد العلل ٥/٢٥

بصيغة المضارع من باب التّفاعل . (هيدجى ٢٤٣)

فى دفع شبهة الثّنويّة ٨/٢٥

هى قولهم: إنّا نجد خيرات فى العالم وشرورا مثل القحط والغلا والوبا والأمراض

والفتن والمحن ونحو ذلك، والعقل لايسوّغ صدورهذه الشّرور من المبدء الخيّر المحض السّلام الرّحيم الغنّى عن العالمين، فهى من مبدء شرّير غيره سمّوه «اهرمن» واعتقدوا قدمه وأنّه فاعل مستقلّ للشّرور. وبقولهم بالقدم والاستقلال امتاز قول ارباب الشّرايع بالشيّطان عن مذهبهم الباطل، فإن الشّيطان ليس قديما و إنّه مخلوق لله تعالى[1] وليس فاعلا مستقلا، إذ الوجود الإمكانى بالإطلاق مجعول لله تعالى[1]. (سبزوارى ١١٥)

خير ٩/٢٥

الخير هوما يطلبه الأشيآء والشّرّ هوما تتنفّر عنه (هيدجى ٢٤٣).

الخير النّفسى ١٠/٢٥

أى الذّاتى والحقيقىّ لأنّ كلاّ من الخير والشّرّ حقيقىّ وإضافىّ، والخير الحقيقىّ للشّىء هو وجوده وكمال وجوده بما هو وجودٌ، والشّرّ الحقيقىّ له رفع وجوده أوكمال وجوده بما هو كذلك، والخير الإضافى له ما يؤدّى إلى وجوده أوكمال وجوده بما هو كذلك، وهوقد يكون عدماً كرفع المانع من وجودالشّىء أوكمال وجوده، والشّرّ الإضافى. هومايستلزم رفع وجوده أورفع كمال وجوده من حيث كذلك وقد يكون وجودا كوجود المانع لوجود الشّىء أوكماله. (هيدجى ٢٤٣)

هوأى الخير النّفسىّ ١٠/٢٥

اعلم إنّ كلّ واحد من الخير والشّرّ بديهى التّصوّر من حيث المفهوم، فمفهوم الخير هو ما يطلبه الأشياء و مفهوم الشّرّ هو ما يتنفّرعنه الأشياء، وكلّ واحد منهما حقيقىّ وإضافىّ.

والخير الحقيقىّ للشّىء الّذى يعبّر عنه بالخير النّفسى هو وجوده فى نفسه وكمال وجوده بما هو وجوده فكلّ وجود فهو خير بذاته لأنّه حيثيّته حيثيّة طرد العدم ورفع القوّة وعين المطلوبيّة والمحبوبيّة. والشّرّ الحقيقىّ للشّىء هو رفع وجوده أو رفع كمال وجوده بما هو كماله.

والخير الأضافى ما يؤدّى إلى الخير الحقيقىّ، وهوقد يكون وجوداً كوجود المقتضى والشّرط من اجزاء العلّة لوجود المعلول وقد يكون عدما كعدم المانع من أجزائهما فإنّه

وإن كان شرّا بالنّسبة إلى المانع نفسه لكنّه خير بالقياس إلى وجود المعلول. والشّرّ الإضافى هو ما يؤدّى إلى الشّرّ الحقيقىّ أعنى عدم شىء أو عدم كماله، وهو أيضا قد يكون وجوداً كوجود المانع بالقياس إلى عدم المعلول، فانّه وإن كان خيرا بالقياس الى نفسه لكنّه شرّ من حيث أدائه إلى عدم المعلول، وقد يكون عدماً كعدم المقتضى أو الشّرط، فعدم كلّ من المقتضى والشّرط شرّ حقيقىّ وإضافىّ معاً بالنسبة إلى نفسهما وبالنّسبة إلى أدائهما إلى عدم المعلول، ووجودهما خير حقيقىّ من حيث نفسهما وإضافى من حيث أدائهما إلى وجود المعلول. وعدم المانع شرّ حقيقىّ من حيث نفسه وخير اضافى من حيث أنه يؤدّى إلى وجود المعلول، ووجوده خير حقيقىّ من حيث نفسه وشرّ إضافىّ من حيث أدائه إلى عدم المعلول.

(آملى ١/٤٥٤)

خير بذاته ١٠/٢٥

إذ حيثيّة الوجود طرد العدم ورفع القوّة وصريح النّور والظّهور وعين المطلوبيّة والمعشوقيّة، الأترى أنّك إذا وضعت رأس شوكة على نملة انقبضت وهربت مخافة أن يفارق معشوقها الّذى هو وجودها ومقوّم وجودها وقيّوم حقيقتها. (سبزوارى ١١٥)

هذه المقايسة ١١/٢٥

يقتحم شرّ ما فى بعض الأشياء الكائنة الفاسدة. والمراد بشرّ ما هو الشّرّ بمقايسة الشّىء إلى ما فى عرضه وإنّما يكون فى الأشياء الكائنة الفاسدة أى الطّارية عليها الكون والفساد والإستحالة والإنقلاب وهى أبعاض العناصر لبرائة كليّاتها عن الكون والفساد فضلا عن السّماويّات على حسب أصولهم فلا تغيير فيها ولا استحالة ولا انقلاب فيها حتّى يكون موديّاً إلى تغييرها، ومع ذلك فليس الشّرّ فى الأشياء الكائنة الفاسدة كلّها وإنّما يقتحم فى بعضها ويكون الاقتحام فى بعضها أيضا فى أوقات قليلة، ولذلك صار الشّرّ قليلا فالشّرّ فى عالم الكون والفساد أقلّ من الخير بكثير مع كون عالمها حقيرا بالنسبة إلى عالم الأفلاك كما قال المصنّف فى المتن:

بل جعل القوم اولو الفطانة   عناصرا كحجر المثانة

وعالم الأفلاك حقير فی جنب عالم العقول الحقير بالنّسبة إلی عالم الرّبوبيّة الّذی لا اعتبار للشرّ بالنسبة إليه أصلا لجلالته وتنزّهه عنه هذا، ولوكان عالم الكون والفساد كلّه شرّا لكان شيئاً قليلا بالنّسبة إلی كلّ الوجود، وكيف والسّلامة فيه غالبة إذلا يوجد هذه الشّرور إلّا فی بعضها، ونحن نعلم انّ المرض والألم و إن كانا كثيرين إلّا انّ الصّحة والسّلامة أكثر ، وبهذه يعلم انّ الخير غالب والشّرّ نادر . (آملی ١/٤٥٦)

فإنّ كلّ معلول ملايم لعلّة ١١/٢٥

لوجود السّنخية بينهما، حيث انّ المعلول فییء علّته وظلّه وعكسه، وللمناسبة الذّاتية بينهما صاركلّ واحد منهما ملايماً بالنسبة إلی الآخر، فالعلّة المقتضيّة لوجود المعلول علی نحو الإيجاب باقتضاء ذاتیّ يستحيل أن يؤدّی إلی عدمه لكی يكون شرّا بالقياس إليه، والمعلول المقتضی لوجود العلّة لفقره الوجودی وحاجته الذّاتية يستحيل أن يكون مؤدّياً إلی عدمها لكی يكون شرّا بالقياس إليها، فكلّ من العلّة والمعلول خير بالقياس الی الاخر . (آملی ١/٤٥٥)

فی بعض الأشياء الكائنة الفاسدة ١٣/٢٥

قيّدنا به إذلا شرّية فی الأفلاك والفلكيّات فكيف فی عالم الفعليّات والعقليّات، فإنّ الشّر عدم ذات أوعدم كمال ذات كعدم البدن أوعدم صحّته وعدم الفاكهة أوعدم لونها و وطبعها المترقّبين منها ببرد وغيره ولاتفاسد فی العالم العلویّ، نعم يتحقّق النّقص الإمكانی فی جميع ما سوی الله، والنّقص غير الشّرّ إلّا أن يستعمل الشّرّ فيه مجازا. وإنّما قلنا : «فی اوقات قليلة» لأنّ النّار مثلا إذا قيس استضرار زيدبها فی جسده أو ماله إلی انتفاعاته تقويما وتكميلا كان كنسبة أقلّ قليل إلی مالايحصی كثرة فضلا عن مقايسته إلی انتفاعات كلّ المركّبات وغيرها بها . (سبزواری ١١٥)

فی اوقات قليلة ١٣/٢٥

متعلّق بـ« يقتحم» . قوله« وبأنّ الشّرّ» عطف علی قوله بـ «تقسيم» (هيدجی ٢٤٤)

فقلنا ١٥/٢٥

أی علی الأوّل المنقول عن أرسطو، والثّانی منسوب إلی افلاطون (هيدجی ٢٤٤)

أی بحسب الاحتمال العقلی ١٥/٢٥

قبل الرّجوع بالبرهان وإلّا فمعلوم انّ ما هوالوجود إمّا خير محض أوالغالب خيره (هيدجی ٢٤٣)

فلم يعدّ قسما آخر ١٨/٢٥

أی المغلوب من كلّ منهما وإلّا لكانت الأقسام بحسب الاحتمال سبعة بل ثمانية لوعدّ المساوی منهما فی كلّ جانب قسماً علیٰ حدة . (هيدجی ٢٤٤)

وجعل المقسم ٢١/٢٥

هوالموجود أی ما يتصوّر و يحتمل قبل الرّجوع إلى البرهان أن يدخل فی الوجود كما قلنا : «بحسب الاحتمال العقلی» وإلّا فمعلوم انّ ماهوالواقع ليس إلّا الخير المحض والخير الغالب . (سبزواری ١١٥)

فيكون ٨/٢٦

أی ترك الخير الكثير (هيدجی ٢٤٤)

قوله من القسم المقابل ٨/٢٦

أی الّذی شرّه كثير غالب على خيره . (هيدجی/٢٤٤)

وما تماثلا ١٠/٢٦

«الالف» فيه للإطلاق أوللتثنية وفی «ابطلا» للتثنية . (سبزواری ١١٦)

لزوم ذينك ١١/٢٦

أی ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجّح . (هيدجی ٢٤٤)

وجود ذين ١١/٢٦

أی القسمين . (هيدجی ٢٤٤)

ولم يحتجّ إلى دليل ١٣/٢٦

كيف وبأدنیٰ التفات يعلم أنّه يلزم من فرض وجوده الخُلف، لأنّ الوجود كما علمت طرد العدم وعين النّور والمرغوبيّة والخير فلم يكن مافرض شرّا محضا محض الشّرّ . (سبزواری ١١٦)

وقد حكموا ببداهة هذه المسئلة ١٣/٢٦

أى مسئلة الوجود خير والشرّ عدم، فاخطأ من قدح فى حقهم بأنّهم قنعوا بالأمثلة ولم يبرهنوا المسئلة مع شموخها ومهميتها فى التوحيد، والأمثلة مثل ان قالوا فى القتل قدرة القاتل ودركه وحركة يده وحدّة سيفه وقبول عضو المقتول ولينه وغير ذلك من الأمور الوجوديّه كلّها خيرات إنّما الشرّ فيه عدم حيوة المقتول بل عدم تعلّق روحه بجسده، والبرد المفسد للثمار من حيث أنّه كيفيّة وجوديّة وقوّة فعليّة لها مدخليّة تامّة فى تنظيم العالم الكيانى ومن وسايط جود الوجود الربّانى خير وقبول الثمرة و اسودادها ونحوها خيرات، والشرّ عدم حلاوة الثمرة مثلا وقس عليهما. (سبزوارى ١١٦)

وقد حكموا ببداهة هذه المسئلة ١٣/٢٦

أى الحكم بأنّ الوجود خير محض بالذات والشرّ بالذات هو العدم ضروريّة جدّا فإن كان فيها خفا، فلعدم تحقّق ماهيّة الخير والشرّ.

اقول، دعوى الضّرورة فى كون الوجود خيراً محضاً صعب جدّا لمن لايرى لمفهوم الوجود مصداقاً فى الخارج ولم يضع له حقيقة سوى المعنى المصدرىّ والمفهوم الانتزاعىّ البديهىّ فواضح انّ الخير المطلوب لايكون أمراً اعتباريّا كمانبّه عليه صدر المتالّهين - قدّس سرّه - . (هيدجى ٢٤٤)

فقد ذكر العلّامة الشّيرازى ١٤/٢٦

وهو محمود بن مسعود بن مصلح الفارسىّ الكازرونى الشّافعى الملقّب بالعلّامة عند علمآء العامّة صاحب التّصنيفات الكثيرة، منها: شرح حكمة الإشراق، وشرح قانون الطّبّ، وشرح أصوال ابن الحاجب، وشرح مفتاح السكّاكى، وكان ابوه طبيبا فقرء عليه وعلى الشّمس الكاتبى، ثمّ سافر إلى المحقّق الطّوسىّ - قدّس سرّه - فقرء عليه وبرع ثمّ دخل الرّوم فأكرمه صاحبها وولّى قضاء سيواس وملطيه وقدّم الشّام ثمّ سكن تبريز.
(هيدجى ٢٤٤)

ومع ذلك فقد ذكر العلّامة الشيرازيّ ١٤/٢٦

استدلّوا لإثبات خيريّة الوجود بعبارات مختلفة قال فى شرح حكمة الاشراق :

يجب أنّ يعلم انّ الشرّ لاذات له بل الشرّ عدم ذات أوعدم كمال لذات ، وما يوجد شرّا إنّما هولأفضائه إلى عدم ما إذ لو كان موجودا وما فوت شيئاً على غيره فليس شرّا لغيره ولا لنفسه أيضا ، لأنّ وجود الشيء لايقتضى عدمه ولاعدم شيء مما يكمّله، ولو اقتضى الشيء عدم بعض كمالاته لكان الشرّ ذلك العدم لاهو، على انّ اقتضاء ذلك غير معقول فانّ الأشياء طالبة لكمالاتها لامقتضية لعدمها من حيث هى كمالات ، ويلزم من ذلك انّ الشرّ لوكان موجودا لما كان الشرّ شرّا وإلّا لكان إمّا شرّا لنفسه أولغيره وليس فليس، والاصبع الزّائد إنّما تؤخذ شرّالأنّها تبطل هيئة مستحسنة» انتهى .

(آملى ١/٤٥٦)

فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ١٧/٢٦

إشارة إلى مقالة الثنويّة حيث يقولون بأنّ صانع العالم اثنان : الأوّل خالق الخير، والثانى خالق الشرّ، فخالق الخير يزدان وخالق الشرّ اهْرَمَنْ وهوعبارة عن ابليس لعنه الله.

وقيل الأوّل النّور والثّانى الظلمة قديمتان وحدوث العالم من امتزاجهما، واستدلّوا عليه بأنّ الفاعل الواحد يمتنع أن يكون خيراً وشريراً بالذّات لأنْ ذاته إن اقتضى الخير ينبغى أن لايكون شريراً وإن اقتضى الشرّ ينبغى أن لايكون خيراً .(هيدجى ٢٤٤)

فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثمّ الأهرمن ١٧/٢٦

وهم الثّنويّة القائلون بوجود إلهين فاعلين فاعل الخير وفاعل الشرّ استنادا إلى انّ فى العالم خيراوشرّ اومبدء الخير لايعقل أن يصدر منه الشرّ لأنّه محض الخير وصرف السّلام الرّحيم الغنىّ عن العالمين «از مبدء خير جز نكوئى نايد» . وقالوا انّ مبدء الخير هويزدان ومبدءالشرّ اهرمن ، وعن بعضهم التّعبير عن مبدء الخير بالنور وعن مبدء الشرّ بالظلمة. وقال بعضهم بقدمهما، و عن بعضهم ان فاعل الشرّ مخلوق فاعل الخير، وقال بعضهم النّور حيّ قادرحسّاس درّاك ومنه تكون الحركة والحيوة ، والظلمة ميّت جاهل عاجز جماد موات لافعل له ولا تمييز وانّما يقع الشرّ منه طبعاً . (آملى ١/٤٥٧)

وأمّا على مشرب ارسطو ۲۰/۲٦

ويقال انّه تفاخر بهذا الدّفع وذلك، لأنّ ما هو مناط الشّبهة من تقسيم الوجود إلى الخير والشّرّ جعله مناط الدّفع ومع ذلك مشرب افلاطون أعذب كما لايخفى[1] .

(سبزواری ۱۱٦)

لا بليق بالحكيم اهمالها ۲۱/۲٦

فالنّار لايهمل إيجادها بمجرّد الشّرّ القليل الّذى لايعبأ به مع تلك الخيرات الّتى لاتعدّ ولاتحصى[1]، على أنّها من حيث كونها مؤدّية إلى تلك الشّرور القليلة مجعولة بالعرض ومن حيث كونها ملزومة للخيرات المتكاثرة مجعولة بالذّات ، ولذا قالوا : «انّ الشّر مجعول فى القضاء الإلهى بالعرض» ، فالنّار جعلت بالذّات للانتفاعات المعلومة لا للاستضرار الجزئىّ إلّا بالعرض ، والوهم جعل بالذّات لادراك المحبّة الجزئيّة من الصّديق والعداوة الجزئيّة من العدو مثلاً لاللخوف من الميّت أو للخوف من عدم وصول الرّزق إلّا بالعرض وقس عليهما الباقى (سبزواری ۱۱٦)

فاىّ حاجة الى مبدء على حدة ۲۲/۲٦

على أنّ الخيّر ان قدر على دفع شرّ الشّرير ولم يفعل لم يكن خيّراً لأنّ الرّضاء بالشّرّ شرّ، و إن لم يقدر عجز والعاجز منحطّ عن درجة الالوهيّة ، وهم فرق كثيرة مختلفة فى آرائهم منها المانويّة والمزدكيّة والدّيصانيّة وغيرهم . (هیدجی ۲٤٥)

انّ الشّرور أعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود ٤/۲۷

إن قلت : فعلى هذا فيعود المحذور على مسلك افلاطون ، إذ يقال حينئذ الموجود الضّعيف الّذى له حظّ ضعيف من الوجود موجود ومجعول بالغير أزلاليس بواجب الوجود قطعاً فحيئنذ يقع السؤال فى أنّه كيف صدر عن منبع الخير المحض .

قلت : هو مجعول بالعرض بمعنى أنّ له واسطة فى العروض لا انّ له واسطة فى الثّبوت فقط وانّ المجعول بالذّات هو موضوعه ويسند إليه المجعولية من قبيل وصف الشّىء بحال متعلّقه ، وهذا بخلاف مسلك الارسطو فانّه على مسلكه مجعول بالحقيقة

لابالعرض والمجاز لكنّه صار مجعولاً حقيقة بالتّبع . (آملى ٤٥٨)

ولا شريك له مطلقا ٨/٢٧

أى فى الوجود والإلهيّة . (هيدجى ٢٤٤)

إنّه الأحد ٩/٢٧

ومعنى الأحد هو البسيط الّذى لايعتريه شائبة التّركيب أصلا بأقسامه الأربعة المذكورة فى الكتاب . (آملى ١/ ٤٦٠)

فعنوان الجزئيّة ينافى الحمل ١٦/٢٧

لأنّ الجزء ينافى الكلّ فى الوجودين ومناط الحمل هو الاتّحاد فى الوجود وأيضا ينافى اعتبارها لابشرط . (هيدجى ٢٤٥)

فعنوان الجزئية ينافى الحمل ١٦/٢٧

إذ المعتبر فى الحمل ملاحظة الأجزاء لابشرط، بأن يلاحظ كلّ واحدة كأنّها عين الأخرىٰ، ولحاظ الجزئيّة هو اعتبار الأجزاء بشرط لا، فلحاظ الجزئيّة منافية مع الحمل ولكن مع ذلك يصحّ التّعبير بالأجزاء الحمليّة بجعل الأجزاء مشيرة إلى ذواتها المعتبرة على نحو اللّا بشرط ولكنّه لايخلو عن التّكلّف، ولهذا قال بأن التّعبير بالاجزاء الحديّة أولى ولم يقل هو الصّواب . (آملى ١/ ٤٦٠)

أعنى المادّة والصّورة الذّاتيّتين ١٧/٢٧

قد مرّ فى مباحث المهيّة انّ الجنس محتاج إلى الفصل فى وجوده الخارجىّ والذهنىّ بخلاف النّوع بالقياس إلى العوارض المشخّصة حيث انّه متوقّف عليها فى وجوده الخارجىّ فقط. ومعنى هذه العبارة هو انّ الجنس فى تحصلّه يحتاج إلى الفصل، ومعنى كونه متحصّلا بالفصل انّه فى الإشارة العقليّة وفى رتبة تعقّله لايتعقّل إلّا بالفصل، فوجوده الذّهنىّ هو الوجود المنغمر الفانى فى أنواعه الذّهنية، فالحيوان الجنسىّ مثلا وجوده فى الذّهن هو وجوده المتّحد مع وجود الإنسان والفرس وغيرهما فى الذّهن والحيوان الملحوظ فى الذّهن منفكّا عن وجود الفصل بل من حيث هو حيوان ليس جنسا لما تحته من أنواعه بل انّما هو نوع متحصّل من الأنواع، وإن شئت فقل انّه بهذا اللّحاظ مادّة عقليّة كما انّ الفصل

الملحوظ بالانفراد يكون صورة، إذ الفرق بين الجنس والمادّة والفصل والصورة على نحو اللّا بشرط وبشرط لا، فذات الحيوان من حيث هو لا جنس ولا مادّة بل هو نوع متحصّل من الأنواع وهو باعتبار اللّابشرطيّة جنس وباعتبار بشرط اللّائيّة مادّة. (آملى ١/٤٦١)

وإما أن تعتبر فى الذهن بشرط لا ١٧/٢٧

فهى الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة، وذلك لأنّ الجنس وجوده منغمر فى وجودات الفصول فإنّ فيها عيناً أو ذهنا، فوجوده الذّهنىّ هو الوجود المنغمر الفانى فى أنواعه الذهنيّه مثلاً وجود الحيوان الجنسىّ فى الذّهن هو وجوده المتّحدّ بوجود الإنسان والفرس والبقر وغيرها الّتى فى الذّهن، فالحيوان الملحوظ فى الذّهن فقط والنّاطق الملحوظ فيه فقط ليسا جنسا وفصلا إنّماهما مادّة وصورة ذهنيّتان . (سبزوارى ١١٧)

متباينة فى الوضع ١٨/٢٧

بأن يصحّ أن يقال فى كلّ جزء منها : « اين هو من صاحبه »؟ . (هيدجى ٢٤٥)

متباينة فى الوضع ١٨/٢٧

المراد بالوضع هيٰهنا هو الإشارة الحسّيّة، ومعنى تباين الأجزاء كون الإشارة بكلّ منها غير الإشارة إلى الآخر. (آملى ٤٦١)

اعنى المادّة والصّورة الخارجيّتين ١٩/٢٧

على ما هو المرضىّ عنده من أن التّركيب بينهما انضمامى خلافاً للسيّد السنّد و وصدر المتالّهين كما قال فى مبحث الماهيّة :

إنّ بقول السّيد السّناد   تركيب عينيّة اتّحادىّ

. (هيدجى /٢٤٥)

اعنى المادة والصّور الخارجيّتين ١٩/٢٧

كون المركّب من المادّة والصّورة الخارجيّتين مثالا للمركّب من الأجزاء المتعدّدة الوجود مبنىّ على كون التّركيب منهما انضمامياً على حسب ما ارتضاه المصنّف فى مبحث المهيّة خلافاً للسيّد السّند القائل بكونه اتّحادياً وهو مختار صدر المتالّهين أيضا .

(آملى ٤٦١/١)

ثمّ أشرنا إلى البرهان ٢٠/٢٧

وحاصله انّه لوكان الواجب تعالى[1] مركّباً من الأجزاء فإمّا يكون أجزائه واجبة أوممكنة أومختلفة ، والكلّ محال . وكونه مركّباً من الأجزاء محال . أمّا استحالة الأوّل أعنى كون أجزائه واجبة فلوجوه :

الأوّل ، انّه متوقّف على تعدّد الواجب الّذى ثبت استحالته ، فواحديّته دليل على أحديّته بمعنى عدم تركّبه من الأجزاء الواجبة .

الثّانى ، انّه خلف بمعنى انّه يلزم من فرض واجب واحد مركّب من أجزاء واجبة عدم وجود الواجب المركّب بل تعدّد واجب الوجود الّذى كلّ واحد منها بسيط .

الثّالث ، انّه على فرض تحقّق المركّب الحقيقىّ أيضا يكون ذاك المركّب محتاجاً فى وجوده إلى تلك الأجزاء الواجبة لتغاير وجوده مع وجوداتها ذهناً وخارجاً كما هوالحكم بالنّسبة إلى وجودى الجزء والكلّ ، والمحتاج إلى الغير ممكن فلا يكون الواجب المركّب منها واجباً بل ممكناً محتاجاً إلى واجبات متعدّدة وهوخلف .

الرّابع ، انّه يلزم منه وجود واجب بسيط و هو أجزاء الواجب المركّب فليس الواجب بما هو واجب مركّب بل بعض واجبي الوجود مركّب وبعض منه بسيط .

وأمّا الثّانى أعنى كون الأجزاء كلّها ممكنة فلوجهين :

الأوّل ، انّ المركّب من الممكن محتاج إليه فيكون ممكنا محتاجاً إلى الممكن فيكون أسوء حالا من الممكن المحتاج إلى الواجب .

الثّانى ، انّ تلك الأجزاء الممكنة إمّا موجودة بالواجب المركّب منها أوبغيره ، وكلاهما محال للزوم الدُّور على الأوّل حيث انّ الواجب المركّب منها يتوقّف تحقّقه على تحقّقها ، والمفروض توقّف تحقّق الأجزاء عليه وعدم ما يتوقّف عليه الأجزاء على الثّانى لاستحالة أن تكون موقوفة على ممكن آخر للزوم الدّور أوالتّسلسل وعدم واجب آخر حتّى يكون هوالموقوف عليه .

و أمّا الثّالث ، أعنى كون الأجزاء مختلفة فى الوجوب والإمكان فللزوم محذور

کونها واجباً فی الواجب منها وممکنا فی الممکن منها . (آملی ١/٤٦٣)

لم یکن بینهما تلازم ٣/٢٨

جواب «إذا فرض» . (هیدجی ٢٤٦)

وهذا ما ادّعیناه من اللّازم

وهو تعدّد الواجب . (هیدجی ٣٤٦)

هذا إذا کانت حدیّة تحلیلیّة ٦/٢٨

وهذا أیضاً محذور شدید بل الحاجة فی مرتبة قوام الذّات أمحل من الحاجة فی مرتبة خارجة منه ، فلا وجه لقول المحقّق اللّاهیجی انّه لایلزم الحاجة علی فرض وجود الأجزاء الحملیّة لاتّحاد الجنس والفصل وجودا مع أنّ مرتبة التّقرّر متقدّمة عنده علی مرتبة الوجود بالتّجوهر . (سبزواری ١١٧)

وذلک محذور آخر ٦/٢٨

أی لزوم احتیاج الواجب ودلیل آخر علی بساطته تعالیٰ هو انّ الواجب قد علمت انّه حقیقة انیّة محضة فلاماهیّة له ، وکلّ مالا ماهیّة له لاجزء له لاذهنا ولاخارجا . وأیضاً لوکان للواجب أجزاء حدّیة عقلیّة فلا یخلو إمّا أن یکون جمیعها أوبعض منها حقیقة الوجود أولیس کذلک ، وعلی التقادیر یمتنع الحمل وذلک خرق الفرض . (هیدجی ٢٤٦)

علی وجه آخر ١٠/٢٨

بأن یفرض الواجب انّه غنیّ کما فرض فی الصّورة الأولیٰ أنّه واحد . (هیدجی ٢٤٦)

کلّ ما فی الشّهادة ٥/٢٩

کما قلت : بلور أوّل عالم وشهادت وغیب   که بوخو مدور بوسوزده شبهة و ریب
کلّما فی الشّهود من صور   کلّها آیةٌ لما فی الغیب . (هیدجی ٢٤٦)

بالسّلب والثّبوت ١٠/٢٩

فی الأسفار : الصّفة إمّا إیجابیّة ثبوتیّة أوسلبیّة تقدیسیّة وقد عبّر الکتاب عن هاتین بقوله : «تبارک اسمُ رَبِّکَ ذِی الْجَلالِ وَالْإِکْرامِ» فصفة الجلال ما جلّت ذاته من مشابهة الغیر ، وصفة الاکرام ما تکرّمت ذاته بها وتجمّلت ، والاولی سلوب عن

النّقائص والأعدام وجميعها يرجع إلى سلب واحد هوسلب الإمكان عنه تعالىٰ . والثّانيّة تنقسم إلى حقيقية كالعلم والحيوة وإضافيّة كالخالقيّة والرّزاقيّة والتقدّم والعليّة . وجميع الحقيقيّات يرجع إلى وجوب الوجود أعنى الوجود المتاكّد ، وجميع الإضافيّات يرجع إلى إضافة واحدة هى إضافة القيّوميّة ، هكذا حقّق المقام و إلّا فيؤدّى إلى انثلام الوحدة وتطرّق الكثرة إلى ذاته الأحديّة تعالىٰ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوّاً كَبيراً . (هيدجى ٢٤٦)

ويقال لنعوته السّلبيّة صفات الجلال ١١/٢٩

لتجليله بأنّه المترفّع عن التّركيب والجوهريّة والعرضيّة والجسميّة بل المهيّة والنّقص حيث يقال انّه ليس بمركّب وليس بجوهر وليس بعرض وليس بجسم وليس له مهيّة ، وبالجملة ليس له نقص بوجه من الوجوه . وأمّا الثّبوتيّة فهى لكونها وجوديّة جماله ، فجماله تعالىٰ علمه وقدرته وغيرهما ، وبالجمله هو الحىّ العليم المريد القدير السّميع البصير المتكلّم .

وهذه أئمّة الأسماء الحسنىٰ عند العرفاء ويعنون لكلّ من الصّفات السّبع الّتى هى مباديها فصل ويبحث عنها فى علم الكلام أيضاً . (سبزوارى ١١٧)

ونحوها ١٦/٢٩

كمحبّة ذاته لذاته وإرادة ذاته لذاته وعشق ذاته ونوريّة ذاته لذاته .

(سبزوارى ١١٧)

بالمعنى الاعم ١/٣٠

أى حامل القوّة محلّا كان أو موضوعا أو متعلّقا . (سبزوارى ١١٧)

لزم كون الذّات نسبة اعتباريّة ٨/٣٠

إذا المفروض أنّ الصّفة الإضافيّة المحضة محض الإضافة وهى نسبة اعتباريّة عين الذّات والذّات عينها فظهرت الملازمة ، و بطلان اللّازم أظهر . وإنّما كانت مع اعتباريّتها صفة زائدة إذ يصفه العقل بها كما إنّ الأبوّة مع كونها نسبة اعتباريّة يوصف زيد بها بل يوصف بالكليّة والنوعيّة ونحوهما باعتبار ذاته وذاتيّة المشركتين مع كونها من المعقولات الثّانيّة . (سبزوارى ١١٧)

لكن مباديها ٩/٣٠

إشارة إلى ما قاله الشّيخ المتألّه شهاب الدّين المقتول إنّه لايجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيّات فيه ، بل له إضافة واحدة هى المبدئيّة يصحّح جميع الإضافات كالرّازقيّة والمصوّريّة ونحوهما ولاسلوب فيه كذلك ، بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الإمكان فإنّه يدخل تحته سلب الجسميّة والعرضيّة وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجماديّة عن الإنسان سلب الحجريّة والمدريّة عنه و إن كانت السّلوب لاتتكثّر عن كلّ حال . (هيدجى ٢٤٧)

لقوميّة ٩/٣٠

القيّوميّة فى اصطلاح الحكماء تستعمل بمعنيين : أحدهما مبالغة القيام بالذّات، وثانيهما المقوّميّة الوجوديّة العينيّة وهذا هو المراد هيٰهنا . (سبزوارى ١١٨)

وهما ليسا مسلوبين عنه ١٦/٣٠

أى سنخ الوجود مثلاً ليس مسلوبا ، وأمّا الوجود المحدود بما هو محدود فهو مسلوب كما قلنا بعد ذلك وذلك الحدّ وأمّا سنخ الوجود وأصل الكمال فلوسلب عنه لزم التّركيب فى ذاته من الوجود والعدم والكمال بخلاف سلب السّلب فإنّه إثبات ولاينافى البساطة . (سبزوارى ١١٨)

يعنى سلوبه تعالى يرجع ١٩/٣٠

فلواعتقد انّه تعالىٰ ليس بمحتاج أوليس بناقص لكفى فى المعرفة بسلوبه كمافى إضافاته وثبوتيّاته، لكن اين المعرفة التفصيليّة من الإجماليّة «وكلّ ميسّر لماخُلق له» . (سبزوارى ١١٨)

هى الوجوب ٢١/٣٠

إن قلت : الوجوب ليس صفة إذ الوجوب الذّاتى ذاته .

قلت : صفتيّة أيّة صفة كانت باعتبار مفهومها لا باعتبار وجودها الّذى هو وجود ذاته، فذاته تعالىٰ هو الوجود البحت البسيط كما قلنا والوجوب إلى الوجود الشّديد الغير المتناهى، فالوجوب باعتبار العنوان وانّه تعيّن فى الوجود البحت صفة واعتبارالوجود

سابق على اعتبار الوجوب . (سبزوارى ١١٨))

الغير المتناهى عدّة ٢٢/٣٠

أى فى عدّة الآثار والأفعال . (هيدجى ٢٤٧)

إذا ذاته مطابق للحمل ١/٣١

قال صدر المتألّهين فى موضع من الأسفار إنّ معنى عينيّة الصّفات عند محقّقى الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى فى مرتبة ذاته مع قطع النّظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفيّة أو حالة غيرها مصداقا لحمل مفهومات تلك الصّفات ، لا بأن يكون فى اتّصافه بشىء منها مفتقر إلى عروض هيئة كما فى حمل الأبيض على الجسم ، ولا إلى معنى سلبيّ كحمل الأعمى على الإنسان ، أو معنى نسبىّ كحمل الفوقيّة على السّماء ، أو تحقّق الذّات بصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذّاتيّات على الموضوع ، أو تعلّق بالجاعل كما فى حمل الوجود على ماهيّات الممكنات. (هيدجى ٢٤٧)

بيانه انّ ذاته تعالى لابدّ أن يكون بذاته ٢/٣١

إشارة إلى أنّ معنى قولنا : « ذاته مطابق للحمل » انّه « ينبغى أن يكون ذاته ... » أو إلى انّ معنى عينيّة الصّفات للذّات انّ ذاته بذاته بلاحيثيّة تقييديّة وتعليليّة مصداق لحمل مفاهيم الصّفات لا انّ مفاهيمها عين الذّات ولا انّ اتّحاد الصّفة معه كاتّحاد موجودين (سبزوارى ١١٨)

كان الخلوّ إمكانا ٥/٣١

جوب « لو » . (هيدجى ٢٤٧)

والامكان إن كان ٥/٣١

إبطال للّلازم لأنّ الإمكان إن كان ذاتيّا فموضوعه الماهيّة ، و إن كان استعداديّا فموضوعه المادّة ، وليس له تعالى ماهيّة ولامادّة ، وقد سبق انّ عروض الإمكان للماهيّة بتحليل من العقل وتعمّله حيث يلاحظها مقطوعة النّظر عن اعتبار الوجود والعدم فيصفها بسلب الضّرورتين ، وامّا عند اعتبارهما فمحفوفة بالضّرورتين أو الامتناعين . (هيدجى ٢٤٧)

لكن لاماهيّة للواجب ٥/٣١

لأنّ كلّ ذی ماهيّة معلول . (هيدجى ٢٤٨)

موضوعه الامر الواقعى ٧/٣١

لاالتّعمّلى التّحليلى لأنّ الاستعداد من الأمور المتحقّقة فى الأعيان لابدّ من محلّ موجود . (هيدجى ٢٤٨)

وحامله مادّة ٧/٣١

الّتى جهة القبول راجعة إليها دآئماً . (هيدجى ٢٤٨)

لكونه بسيطا ١٣/٣١

إن قلت : أليس فيه تعالىٰ حيثيّة الذّات غير حيثيّة سلب الصّفات منه تعالىٰ وهما غير الحيثيّة الحاصلة من الإضافات فكيف يكون بسيطاً من كلّ الوجوه ؟ .

قلت : أمّا سمعت أن لااضافة إلّا واحدة وهى القيّوميّة الوجوديّة ولا سلوب فيه إلّاسلب واحد يتبعه جميعها وهوسلب الاحتياج الّذى هومعنى سلبىّ ، أيضاً فسلب السّلب إثبات فصارت الصّفات مطلقا منحصرة فى الثّبوتيّة الّتى عين ذاته البسيط فهو فى غاية البساطة . (هيدجى ٢٤٩)

كماكانت الكلّ متّحدة مع ذات الموصوفة بها ١٦/٣١

كما قلتُ :

بدان آنچه نیکو وزیباستی | سراسردر اوهست بی کاستی
همانا مپندار افزودگی | گمانت نباشددراوجُزیکی
دراین کیش چون خاردر گلشن اند | گُروهیی که رای جدائی زنند

أعنى الاشاعرة . (هيد جى ٢٤٨)

لامفهوماً ١٧/٣١

كما ظنّ كثير من العقلآء انّ معنى كون صفاته تعالىٰ عين ذاته هو انّ معانيها و مفهوماتها ليست متغايرة بل كلّها ترجع إلى معنى واحد ، ويفهم من كلّ منها ما يفهم من الآخر ، فلا فآئدة فى إطلاق شىء منها بعد اطلاق احدهما ، وهذا ظاهرالفساد و مؤدّ إلى التّعطيل والإلحاد . (هيدجى ٢٤٨)

حتّى تكون الفاظاً مترادفة وهو باطل ١٧/٣١

وذلك لأنّ مفاهيم تلك الصّفات معلومة بحسب اللّغة والعرف العامّ والخاصّ وكنه ذاته تعالىٰ غيرمعلوم فلا يكون المفهوم منها عين المفهوم من الذّات ، ضرورة انّ المعلوم مغاير مع غير المعلوم ، وإنّه لوكانت مترادفة مع الذّات للزم أن يكون حملها على الذّات أوليّاء غير مفيد مع أنّه شايع مفيد ، وأنْ يفهم من حمل أحدها على الذّات ما يفهم من حمل الأخرىٰ عليه مع أنّه ليس كذلك ، و أن يكون الاعتقاد بثبوت إحديها له تعالىٰ عين الاعتقاد بثبوت ما عداها ممّا يرادفها وهو ضروريّ البطلان ، فمن بطلان التّوالى بأسرها يستكشف بطلان المقدّم وهو ترادفها بحسب المفهوم . (آملى ١/ ٤٦٨)

هذا تنظير للمقام ١٨/٣١

أى لمقام جواز انتزاع مفاهيم متخالفة عن ذات واحدة . (سبزوارى ١١٩)

ولايمكنك أن تقول ٢/٣٢

فى الجواب إنّى وان كنت واحداً بالشّخص والعدد الّا انّ لى جهات كثيرة و حيثيّات عديدة كالجوهريّة والجسميّة والحسّ والنّطق و غيرهما فلا يكون مصداق المفاهيم واحداً . (هيدجى ٢٤٨)

من جهة واحدة ٦/٣٢

إذلاجهة أخرىٰ فيه لفرضه واحداً بسيطا . (هيدجى ٢٤٩)

فصرف كون ٩/٣٢

يعنى الوجود المحض المجرّد عن المجالى والمظاهر أى الوجود بشرط لا . (هيدجى ٢٤٩)

فصرف كون ٩/٣٢

المراد بصرف الكون هو صرف الوجود المعبّر عنه بالوجود بشرط لا الّذى هو الحقّ - جلّ شأنه - ، والمراد بكونه ظاهراً بذاته انّ اضافته إلى الظّهور بيانيّة بمعنى أنّه ذات هوعين الظّهور لا انّه ذات ثبت له الظّهور بحيث يكون هوشيئاً والظّهور الثّابت له شيئاً آخر طارياً عليه فهو حينئذ ظهور . ولمّا كان قائما بذاته فهوظاهر كما انّ البياض لو كان

قائمًا بذاته كان أبيض. و إنّما قيّد ابيضيّة البياض بكونه قائمًا بذاته لاشتراط كون الشّيء نعتا لنفسه على قيامه بذاته فإنّه لو كان قائمًا بغيره لكان حاصلا لغيره لا لنفسه، فيكون حينئذ نعتا لغيره الحاصل له لا لنفسه. (آملی ۱/۴۶۹)

لو كان قائما بذاته ۱۰/۳۲

إشارة إلى جواز كون الشّيء نعتاً لنفسه إنّما هو على تقدير قيامه بذاته، فلو كان قيامه بغيره لكان نعتا للغير وحاصلاً له لا لنفسه. (هیدجی ۲۴۹)

إلاانّ شعاع النّور المعنوىّ ۱۴/۳۲

المراد بالأنوار القاهرة هو العقول وبالأنوار الاسفهبديّة هو النّفوس النّاطقة العلويّة وغيرها. وفى قوله: «وهى حيّة عالمة ناطقة» إشارة إلى البرهان على كون إفاضة النّور المعنوىّ من الوجود بالشّعور والمشيّة وذلك لأنّ المفاض منه إذا كان حيّا عالما ناطقا فالمفيض يجب أن يكون كذلك بالطّريق الأولى و إلّا يلزم أن يكون معطى الشّىء فاقده، و إذا ثبت انّه فيّاض بالشّعور والمشيّة فقد ثبت انّه قادر لأنّ القدرة هى الإفاضة بالشّعور والمشيّة. (آملی ۱/۴۶۹)

إلى الأنوار العرضيّة ۱۵/۳۲

بسكون الرّاء. (هیدجی ۲۴۹)

بخلاف العرضىّ ۱۵/۳۲

بفتح الرّاء. (هیدجی ۲۴۹)

والحىّ درّاكاً وفعّالاً ۱۶/۳۲

أى الحىّ هو الدّرّاك الفعّال بمعنى القدر المشترك بين الدّرّاك بالدّرك اللّمسى الانفعالى كما فى الخراطين وهو أنزل مراتب الأحياء وبين الدّرّاك بالعلم الحضورىّ الفعلىّ وهو أعلى مراتبهم، وكذا بين الفعّال بنحو الحركة الإرادية كما فى الأنزل وبين الفعّال بنحو الإبداع كما فى الأعلى. (سبزواری ۱۱۹)

والحىّ درّاكاً وفعّالاً بدا ۱۶/۳۲

أى الحىّ كما ذكره فى الحاشية هوالدرّاك الفعّال لكنّ الدرّاك بالمعنى القدر المشترك بين الدرك اللّمسى الانفعالى كما فى أنزل مراتب الحيوان كالخراطين الّتى ليست حيوانيتّها إلّا بالدّرك اللّمسى فحسب وبين الدّرك بالعلم الحضورىّ الفعلىّ وهوأعلى مراتب الإدراك. والفعّال بالمعنى القدر المشترك بين الفاعل بنحو الحركة الإراديّة كما فى أنزل مراتب الفاعلين وبين الفعّال بنحو الإبداع كما فى الأعلى منها. أمّا انّ صرف الوجود درّاك فلظهور ذاته لذاته لما عرفت من كونه ظهوراً وظاهراً. وأمّا انّه فعّال فلكون إفاضة الشّعاع لازمة له لكونه نوراً والنّور فيّاض بالذّات. وقال صدر المتألّهين - قدّس سرّه - انّه درّاك أى مدرك لما يفعله، وفعّال أى فاعل لما يدركه، وكلّ مدرك فعّال لما يدركه، وكلّ فاعل درّاك لما يفعله. (آملى ١/٤٧٠)

لأنّ العلم انكشاف الأشياء ١٩/٣٢

هذا تعريف مطلق العلم الجامع بين الحضورىّ والحصولىّ إلّا أنّ الحضورىّ هو انكشاف الشّىء وظهوره بنفسه بين يدى العالم وله أنحاء، وأشدّ أنحائه علم المجرّد القائم لذاته بذاته الّذى هو عبارة عن عدم اغتياب ذاته عن ذاته، والحصولىّ هو انكشاف الشّىء و ظهوره بصورته لدى العالم. (آملى ١/٤٢٩)

فهو أى النّور الحقيقىّ والهويّة الصّرفة ٢٠/٣٢

وهو الوجود الصّرف والمأخوذ على نحو بشرط لا والمجرّد عن جميع المجالى وهو علم لكونه ظهوراً وظاهراً لنفسه. (آملى ١/٤٧٠)

والهويّة الصّرفة ٢٠/٣٢

إشارة إلى أنّ المراد بـ«هو» ما اصطلح عليه أهل المعرفة أنّهم يعبّرون عن المسمّى وغيب الغيوب والحضرة الأحديّة. (هيدجى ٢٤٩)

وقس على صحّة كونه ٢١/٣٢

الضّمير راجع إلى الـ«هو». (هيدجى ٢٤٩)

سائر الأوصاف له ٢١/٣٢

أی الأوصاف الّتی للـ«هو» . (هیدجی ٢٤٩)

وقس علی صحّة کونه ٢١/٣٢

ضمیر کونه یرجع إلی «هو» الّذی ذکر فی المتن وهو اسم للنّور الحقیقیّ والوجود الصّرف . (آملی ٤٧٠/١)

لهذا الأوصاف ٢١/٣٢

أی للاوصاف المذکورة من القدرة والحیوة والعلم . (آملی ٤٧١/١)

فالإرادة هی الرّضا بالمراد ٢٢/٣٢

کما سیأتی عند قول المصنف :

رضائه بالذّات بالفعل رضا   وذا الرّضا إرادة لمن قضی

فإرادته تعالی عین رضاه بفعله الّذی هو عین رضائه بذاته الّذی هو عین ذاته، و عشقه بذاته أیضاً مستتبع لعشقه بآثاره من حیث کونها آثاره، إذ الحبّ بالشّیء لاینفکّ عن الحبّ بآثاره من حیث هی آثاره وعشقه بذاته عین ذاته . (آملی ٤٧١/١)

والعشق بذاته ٢٢/٣٢

لأنّه عین العلم والخبرة والطّلب کما انّه من حیث کونه عین الخیر ومحض الحسن والبهاء عین المعشوقیّة والمطلوبیّة . (سبزواری ١١٩)

والوجود الّذی هوالمعروفیّة ٢٣/٣٢

مراده - قدّس سرّه - انّ للتّکلم کسائر صفاته مرتبتان :

الأولی ، التّکلّم الذّاتی أعنی ما یکون کلامه عین ذاته وفی مرتبة ذاته لکون ذاته تعالی أعنی المکنون الغیبی والسّرّ المصون المعبّر عنه بالوجود بشرط لا إظهاراً و إعراباً بذاته لذاته ، والتّکلّم علی ما قاله هوالإعراب عمّا فی الضّمیر وهوفی مرتبة ذاته دالّ علی ذاته لذاته کما دلّ علیه : «یا من دلّ علی ذاته بذاته» وقوله تعالی : «شهدالله انّه لاإله الاهو» .

الثّانیة، التّکلّم الفعلیّ أعنی إظهار فعله الّذی هو الوجود المنبسط عن ذاته وإعرابه عنه، إذ فعله الّذی هو الوجود المنبسط عین المعروفیّة لاذات ثبت له المعروفیّة (آملی ٤٧١/١)

والوجود الّذى هوالمعروفيّة ٢٣/٣٢

إقتباس عن الحديث القدسيّ: «كنت كنزا مخفيّا فأحببت أن أعرف» ، وكيف لايكون معروفيّة ذلك الوجود ظهورالله ونورالله . (سبزوارى ١١٩)

وهوالتّكلّم الذّاتى ٢/٣٣

أى الّذى يكون الكلام فيه عين الذّات والدّال عين المدلول كما قال (ص) : « يا مَنْ دَلَّ عَلىٰ ذاتِه بِذاته» . (هيدجى ٢٤٩)

فاجعله مقياسا لما نذكره ٢/٣٣

كالسّمع والبصر والإدراك والأحديّة والواحديّة والصّمديّة وغيرها . ولمّا كان عينيّة الحيٰوة والعلم والنّوريّة والإدراك والقدرة والإرادة والعشق وغيرها من الكمالات للوجود على حسبه مطلبا شامخا فى نفسه ومع هذا موقوفا عليه لعينيّة صفات الواجب تعالىٰ لذاته نذكر لك بيانا شافيا ، وإن كان المطلب ذوقيا عيانيّا ، واين البيان من العيان ؟ ، إلّا انّ كسرسورة استبعادك ممكن سيّما بهذا البيان الوثيق الأنيق، «والله يهدى إلى سواء الطريق» وهو انّه إذا القيت إليك العينيّة المذكورة لايذهب ذهنك إلى الوجود البديهيّ العنوانيّ كما فهم الامام الرّازى من قول الحكماء انّ الواجب هو الوجود ، فاعترض بانّ الوجود معلوم بالبديهة وذاته تعالى غير معلومة وليذهب إلى المعنون ولكن لاتقف فى وجود هذا العالم وصورة الطّبيعيّة ولا فى وجود عالم المثال وصورة المجرّدة تجرّدا برزخيّا بل اطلع إلى وجود عالم الأمر ولااقلّ من الأرواح المضافة والنّفوس النّاطقة ، فحينئذ ترى وجود النّفس سيّما إن قلنا لامهيّة لها عين الحيوة والعلم والإرادة والعشق والنّوريّة والقدرة وغيرها من الكمالات ، فإنّ علمها بذاتها حضوريّ فهى علم قائم بذاته وعالم ومعلوم لذاتها . وأيضاً نفس الحيوة القائمة بذاتها وهى الحيٰة الحقيقيّة والبدن حيّ بالعرض وهى إرادة و محبّة وعشق بذاتها لذاتها بحيث يكون إرادتها ومحبّتها وعشقها لأىّ شىء كان بتبعيّة إرادتها ومحبّتها وعشقها ذاتها ، ونور حقيقيّ كما سمّوها نورا اسفهبدا وقدرة على البدن وقواه وتدبيرها . فلو قلت بدل قولك انّ النّفس متعلّقة بالبدن الطّبيعيّ والمثاليّ علم متعلّق أو عشق متعلّق

أو إرادة متعلّقة صدقت ، وإذا رقيت بذهنك إلى الأرواح المرسلة وصاحب الأمر و الخلق كان الأمر أوضح ، وحينئذ صدقت وأذعنت بأنّ الوجود أينما تحقّق ولو فى عالم الفرق وفرق الفرق يدور معه تلك الكمالات بحسبه ، فلما كان الوجود فى العالم المادّى كلا وجود لغلبة الضّعف كان الحيوة والعلم ونحوهما كلا علم ولاحيوة وهكذا . (سبزوارى ١١٩)

فاجعله مقياساً ٢/٣٣

يعنى فاجعل ما ذكرناه مقياساً لما لم نذكره من صفاته فى صدقه على صرف الوجود بذاته . (هيدجى ٢٤٩)

ولذلك ترى العرفآء ٢/٣٣

أى ولأجل كون الوجود كلاماً والاسم من أقسامه يطلقون الاسم على نفس الوجود لاعلى اللّفظ بل الألفاظ كالعالم والقادر ونحوهما إنّما هى أسماء الأسمآء فى اصطلاحهم .

إعلم انّ الفرق بين الاسم والصّفة عندهم هو انّ الذّات المأخوذة مع كلّ من المعانى الكماليّة يقال لها الاسم ونفس ذلك المعنى هو الصّفة . (هيدجى ٢٥٠)

ولذلك ترى العرفاء ٢/٣٣

هذا من تتمّة البحث عن التّكلّم ولا ربط له بقوله : « فاجعله مقياسا لما لم نذكره » أى ولأجل كون الوجود كلاماً والاسم من اقسام الكلام يطلقون العرفاء الاسم على نفس الوجود الّذى هو المسمّى لاعلى لفظه الّذى هو الاسم ، فالاسم عندهم هو المسمّى لكن ملحوظاً مع تعيّن من التّعيّنات الكماليّة . فالقادر هو الوجود مع تعيّنه بتعيّن القدرة وهكذا ، فالوجود المتعيّن بتعيّن العلم عندهم اسم والمتعيّن بتعيّن القدرة اسم آخر وهكذا . وأمّا كلمة العالم والقادر ونحوهما فهى اسم للاسم والمسمّى عندهم هو الوجود الصّرف ملحوظاً بلاتعيّن اصلا . (آملى ١/٤٧٢)

والاشعرى ٧/٣٣

قال ابوالحسن شيخ الأشاعرة إنّ لله تعالىٰ معان قائمة بذاته هى العلم والقدرة والارادة والحيٰوة والكلام والسّمع والبصر ، وبطلانه واضح لأنّ هذه إن كانت واجبة

لذواتها لزم تعدّد الواجب وقد مرّ بطلانه ، وإن كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها إن كان هو ذات الواجب لزم أن يكون الواحد فاعلا وقابلا وهو باطل كما مرّ ، فظهر بطلان قول التّفتازانى فى شرح العقائد النّسفيّة : « ولا استحالة فى تعدّد الصّفات القديمة وإنّما المستحيل تعدّد الذّوات القديمة » . (هيدجى ٢٥٠)

وإلزامهم بالقدماء الثّمانية مشهور ٨/٣٣

والأشاعرة يجيبون عنه تارة بأنّ الممتنع هو الذّوات القديمة المتعدّدة لا الصّفات القديمة ، وأخرىٰ بأنّ صفاته تعالى لا هو ولا غيره فلا يلزم من قدمها قدم ما يغايره .
(آملى ٤٨٢/٣)

أى ذاتة نايبة مناب الصّفات ٩/٣٣

فالعلم مثلا يترتّب عليه الإحكام والإتقان ، ولذا استدلّ بهما عليه فى التّجريد حيث يقول : « والإحكام والإتقان واستناد كلّ شىء إليه دلائل العلم ، وهما أى الإحكام والإتقان مترتّبان على ذاته تعالى من غير أن تكون فيه صفة العلم ، فذاته تعالى تقوم مقام العلم ، وحدوث العالم مثلا المترتّب على القدرة مترتّب على ذاته تعالىٰ من غير أن تكون له صفة موسومة بالقدرة ، ومختاريّة الفعل المترتّبة على العلم والمشيّة والقدرة مترتّبة على نفس ذاته بلا واسطة علم ومشيّة وقدرة وهكذا فى سائر الصّفات» . (آملى ٤٧٢/١)

وبالحقيقه هم نافون للصّفات ١١/٣٣

وإطلاقها عليه تعالى مجاز لا حقيقة ، والقول بالتّشبيه خير من هذا التّعطيل وعندنا صفاته الذّاتية حقّ الصّفة و إطلاق الصّفة على الذّاتى شايع عندهم فيقال على المهيّات إنّها صفات ذاتيّة للوجودات الخاصّة . والمتكلمون أيضاً يطلقون الصّفة النّفسيّة على مهيّة الشّىء ، والمنطقيون أيضاً يطلقون الوصف العنوانى على ذات الموضوع و جزئه وعارضه . (سبزوارى ١٢٠)

وبالحقيقة هم نافون للصّفات ١١/٣٣

لكون سلب تلك الصّفات حينئذ عنه تعالى بالحقيقة واتّصافه بها بالمجاز ، وقياس ذلك ما إذا رفع طبيب الحرارة الغريبة عن مزاج محرور المزاج ببارد مبرّد ، أو مؤمن بدعاء

مستجاب، أو ولیّ بهمّة عالیة الّتی یخلق بها ما یشاء بإذن الله، فکلّ من المبرّد والدّعاء والهمّة فاعل للتّبرید فی المزاج لکن مع اتّصاف المبرّد بکونه مبرّدا دون الدّعاء والهمّة، فالدّعاء مثلا یفعل التّبرید بنفس ذاته من غیر أن یکون فیه صفة المبرّدیّة بخلاف البارد المبرّد، والبرودة مسلوبة عن الدّعاء والهمّة وإن کان فعل التّبرید حاصلا منهما علی أتمّ ما یمکن أن یکون لمشابهتهما فی الفعل بمشیّة الله سبحانه الّذی «إذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون» دون الفاعل الطّبیعیّ. (آملی ۱/۴۷۳)

ولم یتفطّنوا أنّ حقیقة کلّ صفة هی الوجود ۱۲/۳۳

وذلک لما حقّق فی طریقة الإشراق من أنّ الوجود أعنی به مصداقه وما یحکی عنه عنوانه الّذی هو عین منشأیّة الآثار بنفس حقیقته البسیطة وذاته الوحیدة، یصدق علیه عناوین متعدّدة کعنوان الوجود أعنی الوجود المصدریّ العامّ البدیهیّ العنوانی، وعنوان النّور والعلم والقدرة الحیوة والمشیّة والإرادة والمحبّة والعشق وغیرها من صفات الکمال. أمّا صدق عنوان الوجود علیه فظاهر بعد فرض کونه مصداقه وحقیقته، وأمّا صدق عنوان النّور علیه فلأنّ مفهوم النّور عبارة عن الظّاهر بذاته والمظهر لغیره کما فی النّور الحسّی حیث أنّه نور لمکان کونه ظاهرا بذاته ومظهراً للأشیاء الّتی المستنیرة به، والوجود الحقیقی أعنی به مصداق الوجود وحقیقته ظاهر بذاته أی یکون ذاته وجودا و مظهراً للمهیّات المتغایرة من الأعیان الثّابتة الـّلازمة للأسماء والصّفات، والمهیّات الجبروتیّة أعنی الموجودة فی عالم العقول المعبّر عنه بعالم الجبروت والملکوتیّة والناسوتیّة وهکذا فی سائر الصّفات. ولـمّـا کـان الوجود فی کلّ شیء عین العلم والقدرة والحیوة ونحوها وکانت الوجودات متفاوتة متفاضلة فلاجرم تکون تلک الصّفات الّتی فی کلّ وجود عینه متفاوتة. فکما انّ مرتبة من الوجود هو الوجود المفهومی العامّ البدیهیّ، ومرتبة منه هو مصداقه الّذی هو الوجود الرّابط الّذی یکون وجوداً فی غیره لغیره بغیره، ومرتبة منه هو الوجود الرّابطی الّذی هو وجود فی نفسه لغیره بغیره، ومرتبة منه هو الوجود الجوهری الّذی هو وجود فی نفسه لنفسه بغیره، ومرتبة منه الوجود الواجبی تعالی الّذی هو وجود فی نفسه لنفسه بنفسه،

فکذلک العلم یکون ذات مراتب، فمرتبة منه هو العلم المصدریّ النّسبی، ومرتبة منه هو العلم الواجبی الّذی هو نفس حقیقة الواجب تعالی[1]، فکما انّ حقیقته تعالی وجود بالذّات فکذلک علم بالذّات وهکذا سائر الصّفات .

اقول: یمکن ان یکون الخلاف بین المعتزلة والحکماء لفظیاً حیث انّ المعتزلة ینفون الصّفات القائمة بالغیر عنه تعالی فی مقابل الاشاعرة . ومرادهم بنیابة الذّات عن الصّفات هو کون الذّات بنفس ذاته، بلا علم زائد علی ذاته عالماً، وبلا قدرة زائدة قادرا وهکذا وهذا عین ما یقوله الحکماء من العینیّة (آملی ١/٤٧٥) .

ونغمة الحدوث ١٧/٣٣

ولعلّ الدّاعی لهم علی هذا تصحیح حدوث العالم باعتقادهم الفاسد، فإنّه إذا کانت إرادته النافذة وقدرته الفعّالة وعلمه الفعلیّ قدیمة کان العالم قدیما، ولم یعلموا أنّ الحدوث والتّجدّد ذاتیّ للعالم الطّبیعیّ ، والأشاعرة یقولون بقدم الإرادة والقدرة وبحدوث تعلّقهما . (سبزواری ١٢٠)

فی الطّنبور ١٧/٣٣

متعلّق بقوله: «قد زادها» وفیه تلمیح إلی المثل السّائر فی العرب وهو قولهم: «فلانٌ زاد فی الطّنبور نغمة أخری» یضرب لمن أحدث شیئا جدیداً . (هیدجی ٢٥٠)

نغمة الحدوث فی الطّنبور ١٧/٣٣

المنسوب إلی الکرامیّة وهم طائفة من الأشاعرة منسوبون إلی الکرّام بفتح الکاف والتّشدید والد أبی عبدالله المشبّه الّذی أطلق اسم الجوهر علیه تعالی وقال: «إنّه سبحانه استقرّ علی العرش، و إنّ صفاته الزّائدة علی ذاته تعالی حادثة» ولعلّ وجه ذهابهم إلی حدوث صفاته تعالی امران: أحدهما الفرار عن الالتزام بالقدماء الثّمانیة کما التزموا بها غیرهم من الأشاعرة . وثانیهما تصحیح حدوث العالم إذ مع قدم صفاته تعالی من العلم والقدرة والإرادة یلزم إمّا قدم العالم أو الالتزام بتخلّف العلّة عن المعلول وهذا بخلاف ما إذا کانت حادثة ، ولایخفی انّ فطرة العقل آبیة عن تصحیح ما قالوه وذلک للزوم خلوّ الذّات

عن الكمال والجمال فی مرتبة عروضهما عليه تعالى مضافا إلى لزوم خلوه عن مرتبة الذات الّذی يلزم على القائلين بزيادة الصّفات القديمة على ذاته ، ومعلوم انّ ذاته تعالى ليس بحيث لم يكن عالما فيصير عالماً أولم يكن قادرا فيصير قادرا ثم يسئل عن منشأ علمه فهل هو ذاته أوغيره ، فعلى الأوّل يلزم قدم علمه بقدم منشأه ، وعلى الثّانی فيكون علمه تعالى معلولا للغير ، ثمّ ما ذاك الغير الّذی يكون منشأ لعلمه هل هو مخلوق له أوغيره ، ثمّ يلزم من قولهم كون الذّات محلا للحوادث تعالى عن ذلك . وأمّا تصحيح حدوث العالم فعند سائر الأشاعرة بحدوث تعلّق صفاته القديمة فإرادته تعالى مثلا قديمة لكن تعلّقها بالمراد حادثة ، وعند الحكماء بالحدوث التّجدّدی الذّاتی للعالم الطّبيعی كما هو مسلك صدر المتألّهين ، أو بالحدوث الدّهری ، أوالسرمدیّ كما هو طريقة السّيد الدّاماد ، أو بالحدوث الاسمی كما هو مشرب المصنّف على ما تقدّم فی مبحث الحدوث . (آملی ٤٧٦/١)

للكرّاميّة ١٩/٣٣

قال الفاضل رمضان افندی فی شرحه على شرح العقائد النّسفيّة : «الكراميّة بتخفيف الرّآء وتشديد اليآء منسوب إلى الكرّام على وزن خدّام وهو رجل كان فی زمن السّلطان محمود ابن سبكتكين» وفی القاموس : «محمّد ابن الكرّام كشدّاد إمام الكرّاميّة» .
(هيدجی ٢٥٠)

ثمّ أشرنا إلى تزييف هذا المذهب ٢١/٣٣

أی مذهب الكرّاميّة . (آملی ٤٧٦/١)

فواجب الوجود من جميع جهاته ٢١/٣٣

إذ كلّ ما يمكن له بالإمكان العام يجب وجوده له وإلّا لكان له حالة منتظرة فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصّفات . . (هيدجی ٢٥٠)

فواجب الوجود من جميع جهاته ٢١/٣٣

وذلك لأنّ ما يمكن أن يكون له بالإمكان العام بسلب ضرورة العدم يجب أن يكون مع إثبات الضّرورة فی طرف الوجود وإلّا فلو كان فی ضمن الإمكان الخاصّ لم

يكن ذاته كافية فى ثبوت ما يمكن أن يكون له فيكون لـه لامحالة حالة منتظرة فلا يكون واجب الوجود بالذّات، فكما يكون هوواجب الوجود بالذّات يكون واجب العلم والقدرة والإرادة . (آملى ١/٤٧٦)

وليس هذا تزييفاً لمذهب الإشعرى ١/٣٤

وذلك لأنّ الأشعرىّ يقول بقدم الصّفات والصّفات القديمة يمكن أن تكون مستندة إلى نفس الذّات فيكون عليه واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى صفاته، بمعنى أنّ صفاته من ذاته وإن كانت زائدة على ذاته، وهذا بخلاف مالوقيل بحدوث صفاته فإنّ الذّات القديمة حينئذ غير كافية فى حدوثها وإلّايلزم إمّا حدوث الذّات أوقدم الصّفات، ولا محالة يجب أن يكون أمراً آخر وراء الذّات سببا لحدوثها لكى تتخلّف عن الذّات بتخلّفه كما يجب فى ربط كلّ حادث بالقديم فلايكون نفس الذّات وحدها سبباً لحدوثها فلايكون واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات . (آملى ١/٤٧٦)

لقوله بقدمها ٢/٣٤

وكلّ قديم واجب وإلّا فكلّ ممكن حادث فهما متساويان فى الصّدق .

(هيدجى ٢٥٠)

معطى الكمال ليس فاقداً له ٦/٣٤

كيف يسوغ عند ذى فطرة عقليّة أن يكون واهب كمال أو مفيضه قاصراً عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب والمستفيدأ كرم من المفيد. وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته الّتى هو وجوب صرف وفعليّة محضة ومن جملة ما يستند إليه هى الذّوات العالمة والصّور العلميّة والمفيض لكلّ شىء أوفى بكلّ كمال غير متكثر لئلّا يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالماً وعلمه غير زائد على ذاته هذا ما افاده صدر المتألّهين.

(هيدجى ٢٥٠)

معطى الكمال ليس فاقداً له ٦/٣٤

قال صدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ: « وكيف يسوغ عند ذى فطرة عقليّة أن يكون واهب الكمال أو مفيضه قاصراً عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب

والمستفید أکرم من المفید . وحیث ثبت استناد جمیع الممکنات إلی ذاته تعالی الّتی هو وجوب صرف وفعلیّة محضة ومن جملة ما یستند إلیه هی الذّوات العالمة والصّور العلمیّة والمفیض لکلّ شیء أوفی بکلّ کمال غیرمتکثّر لئلا یقصر معطی الکمال عنه فکان الواجب عالما وعلمه غیر زائد علی ذاته. (آملی ١/٤٧٧)

کلّ مجرّد عاقل ٨/٣٤

أی کل مجرّد موجود فی الخارج قائم بذاته یجب أن یکون عاقلا بذاته، وإنّما اعتبرنا کونه موجوداً فی الخارج قائما بذاته لإنّ الصّور المجرّدة القائمة بالأذهان والاعراض القائمة بالأعیان لایصلح أن تکون عاقلة . (هیدجی ٢٥١)

کلّ مجرّد عاقل ٨/٣٤

اعلم انّ هیٰهنا فائدتین کلّ واحدة منهما مبرهن علیها بالاستقلال: الاوّل، قاعدة کلّ مجرّد عاقل واعتبر فی موضوعها المجرّد الموجود فی الخارج القائم بذاته . وإنّما اعتبر کونه موجوداً فی الخارج لإخراج الصّور الذّهنیّة القائمة بالأذهان ، وکونه قائماً بنفسه لإخراج الأعراض القائمة بالأعیان، فالأعراض والصّور الذّهنیّة و إن کانتا من المجرّدات إلّا إنّهما خارجتان عن موضوع هذه القضیّة . أمّا الأعراض فلعدم قیامها بذاتها، وأمّا الصّور الذّهنیّـة فلکونها غیر موجودة فی الخارج مضافاً إلی عدم قیامها بذاتها أیضا لکونها کیفاً نفسانیّاً . (آملی ١/٤٧٧)

لامن باب انعکاس الموجبة الکلیّة کنفسها ٩/٣٤

وذلک لان الموجبة الکلّیة تنعکس جزئیة لاکلیّة . (آملی ١/٤٧٧)

فی بیان الأوّل ١٠/٣٤

وأمّا بیان الثّانی فیاتی عند بیانه تجرّد النّفس النّاطقة (هیدجی ٢٥١)

فقلنا فی بیان الأوّل ١٠/٣٤

وحاصله انّ کلّما هومجرّد عن الموادّ إمّا أن یصحّ أن یعقل أولایصحّ ، والثّانی محال إذکلّ موجود یمکن أن یعقل بوجه ولو بالوجوه العامّة مثل أنه موجود أو واجب

أوممكن أوغير ذلك فالأوّل حقّ، وإذا أمكن أن يعقل بوجه فصحّة معقوليّته إمّا بأن لا يتغيّر فيه شيء حتّى يصير معقولا بالفعل أو بأن يتغيّر فيه شيء كالحال فى المعقولات بالقوّة من الأجسام وغيرها الّتى يحتاج فى معقوليّتها إلى نزع نازع وتجريد مجرّد ينتزعها ويجرّدها عن المادّة وعن غواشيها حتّى تصير معقولة بالفعل بعد ماكانت بالقوّة، لكنّ الثّانى محال فى المجرّد بالفعل لأنّه بلا تجريد مجرّد وتعرية معرّ يكون معرّى، فكلّما له من الصّفات والأحوال يكون بالأمكان العامّ فهوله بالوجوب، إذلا انفعال ولاتغيّر له فلا يستنج له شيء لم يكن، فثبت انّه كلّما يجوز له يكون بالإمكان العامّ فى ضمن الوجوب فيجب أن يكون له، فلمّا جاز أن يكون كلّ مجرّد معقولا فوجب أن يكون معقولا بالفعل دائماً فوجب أن يكون معقولا لذاته مع قطع النّظر عن الغير فهوعاقل لذاته، إذ لولم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا لغيره والغيرعاقلا له، وحينئذ يكون موجوداً لغيره فلم يكن مجرّدا عن المادّة بالمعنى الأعمّ من الموضوع وقد فرضناه مجرّدا، فإن لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوّة وقد فرضناه معقولا بالفعل هذا خلف. (آملى ٤٧٨/١)

بأن يقشّره العقل ١٥/٣٤

كما فى المعقولات بالعرض من المحسوسات الخارجيّة والمحسوسات بالذّات والمتخيّلات بالذّات فإنّها بتقشير مقشّر وتجريد مجرّد تصير معقولات بخلاف المجرّدات بالفطرة. (سبزوارى ١٢١)

بأن يقشّره العقل ١٥/٣٤

ويعرّيه عن المادّة ومقارناتها، لأنّ العلم هوحصول حقيقة الشّيء مجرّدة عن المادّة ولواحقها عند المدرك، إذالمانع من كون الشّيء معقولا هو أن يكون فى مادّة وعلايقها و هوالمانع أن يكون عقلا وعاقلا، فالبرىء عن المادّة ومقارناتها معقول كما هوعقل وعاقل.

اعلم انّ المراد بالعلم إن كان هوالعقل فيجب فى المعلوم التجرّد التّامّ عن المادّة أى عنهما وعن لواحقها، وإن كان مطلق الإدراك فلا يجب فيه التّجرّد التّام بل نحوّما من التّجرّد. (هيدجى ٢٥١)

فهو بالفعل معقول ۱۷/۳٤

لأنّ کلّ ما أمکن لـه فوجب أن یکون حاصلا له بالفعل لامتناع کونه مورداً للانفعال والتجدّد فلیس فیه شیء بالقوّة، فکونه ممکن المعقولیّة غیر منفکّ عن کونه بالفعل معقولا . (هیدجی ۲٥۱)

أی عاقل نفسه بالفعل ۱۸/۳٤

فالباری تعالیٰ عالم بذاته وهو المطلوب، فوجوده الّذی هو عین ذاته عالم وعلم ومعلوم وکذا کلّ مفارق فی الوجود عن المادّة . والفرق بین باری تعالی و بین العقول انّ علومهم وإن کانت عین وجوداتهم لکن لیست عین ماهیّاتهم لزیادة الوجود علی الماهیّة هناک بخلاف الواجب فإنّ علمه عین ذاته کما انّه عین وجوده لعدم التّغایر بین الذّات والوجود فیه تعالیٰ . (هیدجی ۲٥۲)

والمتضایفان متکافئان قوّة و فعلا ۱۹/۳٤

یعنی إنّ المعقول بالفعل یستدعی العاقل بالفعل والعاقل بالفعل لیس إلّا المعقول بالفعل لامعروض المعقول بالفعل لأنّه عاقل بالقوّة مثلا النّفس المعروضة للمعقول بالفعل إذا أخذت فقط لیست عاقلة إلّا «من لم یجعل الله له نورا فماله من نور». و إن اخذت مع المعقول بالفعل فعاقلیّتها تؤول إلی المعقول بالفعل. (سبزواری ۱۲۱)

والمتضایفان متکافئان قوّة و فعلا ۱۹/۳٤

لما أثبت انّ المجرّد القائم بذاته یکون معقولا بذاته فیکون معقولا بالفعل لا بالقوّة والعاقل والمعقول متضایفان ، والمتضایفان یجب أن یکونا متکافئین فی القوّة والفعل. فإذا کان المعقول بالفعل یجب أن یکون عاقله بالفعل و إذا کان بالقوّة یجب أن یکون عاقله کذلک، وإذا کانت الأبوّة فی طرف زید لعمرو بالفعل یجب أن یکون بنوّة عمرو أیضا لزید بالفعل وإذا کانت بالقوّة کانت بنوّة عمرو أیضا بالقوّة، لکن المعقول بالذّات کما علمت معقول بالفعل فیکون عاقله أیضا بالفعل . (آملی ٤۷۸/۱)

إن قلت : لم لایجوز أن یکون معقولیّته بالفعل ؟ ۲۱/۳٤

ولايخفى أنّ تكافؤ المتضايفين على ما ذكر لا يقتضى إلّا أن يكون للمعقول بالفعل عاقلا بالفعل، وأمّا انّ العاقل بالفعل يجب أن يكون نفس المعقول بالفعل فلا، ولهذا أورد هذا السؤال لإثبات أنّ العاقل هو المعقول بالفعل. وحاصل بيانه انّ المعقول بالذّات الّذى هو عبارة عمّا يكون المعقوليّة نفس ذاته بحيث تكون إضافة المعقوليّة إلى ذاته بيانيّة هو المعقول بالفعل فيجب أن يكون عاقله نفسه، إذ لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له لكان موجوداً للغير كما هو شرط المعقوليّة للغير عند المشّائين حيث أنّهم يحصرون المعقوليّة للغير بالارتسام وينكرون العلم الحضوريّ فحينئذ لا يكون مجرّدا عن المادّة وهو خلف.

فإن قلت: لانسلّم الخلف لم لايجوز أن يكون معقولا للغير بالعلم الحضوريّ لا بالارتسام والحلول.

قلت: مبنّى هذا الدّليل على إنكار العلم الحضوريّ بالغير على مسلك المشّائين الّذين هذا الدّليل منهم. ولمّا كان المفروض أنّ المجرّد معقول بالذّات والمعقول بالذّات وجوده فى نفسه عين وجوده لعاقله إذ ليس له ذات وراء المعقوليّة لزم حلول نفسه و ارتسام ذاته فى الغير الّذى هو عاقله فوجب أن لا يكون معقولا لغيره فإذن يكون معقولا لنفسه عاقلا لنفسه وهو المطلوب. (آملى ١/٤٧٩)

قلت لو كان معقولاً لغيره ١/٣٥

هذا يتمّ إذا كان الذّات هو معقولا لغيره لاوجها من وجوهه على ماذكره - قدّس سرّه - فالصّواب فى إبطال الشّقّ الثّانى ما قاله اصحاب الفن انّ كلّ ذات مجرّده يصحّ أن تكون معقولة وهذا مما لاشبهة فيه، إذ ما من شيء إلّا ومن شأنه أن يصير معقولا إمّا بذاته وإمّا بعد عمل تجريد. وأمّا الشّبهة بأن ذّات البارى تعالى - جلّ مجده - غير معقولة للبشر فهي مندفعة بأنّ المانع أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته بل من جهتنا لتناهى قوّة إدراكنا وقصورها عن الإحاطة والاكتناه فلا ندرك عنه إلّا بقدر قوّتنا.

(هيدجى ٢٥٢)

عند المشّائين ٢/٣٥

فإنّهم يحصرون العاقليّة والمعقوليّة للغير فى الارتسام و ينكرون العلم الحضوریّ إلّا فى علم الشّیء بنفسه . (هیدجی ٢٥٢)

فلم يكن مجرّدا ٢/٣٥

وأيضاً كان وجوده للغير أى وجوده الرّابطی معقولا وقد فرضنا وجوده النّفسی معقولا هذا خلف . (سبزواری ١٢١)

فلم يكن مجرّدا عن المادّة ٢/٣٥

ينافی استدلالهم على تجرّد النّفس بتجرّد عوارضها أى الصّور الكلّيّة الحاصلة فيها .
اقول ، مرادهم هناك بتجرّد الصّورة تجرّدها عن المادّة الخارجيّة ولواحقها .
(هیدجی ٢٥٢)

هل يمكن التّمسّك بالتضايف ٤/٣٥

لما ثبت بالبيان المذكور انّه معقول بالفعل ثبت بحكم التّضايف انّ له عاقلا بالفعل امّا إنّه نفسه فاستدلّ عليه بقوله : « لوكان معقولا لغيره » ثمّ أشار إلى أنّ هذا أى عاقله هو نفسه لاغير لايثبت بالتّضايف بأن يقال « المجرّد معقول فى حدّ ذاته ، وعاقله أيضا فى حدّ ذاته بمقتضى التّضايف » ، « فالعاقل الّذى هو فى حدّ ذات المجرّد ومرتبته لايكون غير ذاته » . (هیدجی ٢٥٢)

فإن قلت : هل يمكن التّمسّك بالتّضايف ٤/٣٥

لمّا أثبت قضيّة كل مجرّد عاقل من ناحية وجوب تكافؤ المتضايفين فى القوّة والفعل ، وإنّ المعقول بالفعل يستدعى عاقلا بالفعل ، وانّ المعقول لغيره لايكون قائماً بذاته مجرّدا عن المادّة بالمعنى الأعمّ فيجب أن يكون هو بنفسه عاقلا لذاته لكى لاينافى تجرّده عن المادّة فصارت النّتيجة هو اتّحاد المعقول بالذّات الّذى هو معقول بالفعل مع العاقل بالفعل لكن مبنيّاً على مذهب المشّائين المنكرين للعلم الحضوریّ فى العلم بالغير ، فلا جرم صار تماميّة هذا البرهان متوقفاً على مسلك المشّائين فى العلم بالغير اوردّ هذا السّؤال .
(آملی ٤٧٩/١)

اذا كانت المعقوليّة فی مرتبة ذات المجرّد ٥/٣٥

بمعنی أن يكون الذّات مصداقاً لها ومحكيّا عنها بلا انضمام معنا أو اعتبار حيثيّة غيره، فيه ما أشار إليه المصنّف بقوله: «لأنّ مفهوم المعقول بالنّظر إلی مفهوم العاقل معقول».
(هيدجی ٢٥٣)

فی المشاعر ٨/٣٥

أی فی كتابه المسمّی بالمشاعر. (هيدجی ٢٥٣)

نعم قد استدلّ صدر المتألّهين ٨/٣٥

اعلم انّ هيهنا مقامين: أحدهما مقام اتّحاد العاقل والمعقول فی علم المجرّد بذاته علی ما هو محلّ البحث، وثانيهما اتّحادها فی العلم بالغير علی ما هو مذهب فرفوريوس. وصدر المتألّهين- قدّس سرّه - استدلّ لإثبات اتّحادهما فی المقام الثّانی فضلاً عن المقام الأوّل ببرهان التّضايف، قال - قدّس سرّه - فی الأسفار بعد إثبات أنّ الصّورة المعقولة وجودها فی نفسها ووجودها للعاقل شیء واحد وكذا المحسوس بما هو محسوس: «انّه لو فرض انّ المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتّی يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكلّ منهما هويّة مغايرة للأخری، ويكون الارتباط بينهما بمجرّد الحاليّة والمحليّة كالسّواد والجسم الّذی هو محلّ السّواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كلّ منهما مع عزل النّظر عن اعتبار صاحبه، لأنّ اقلّ مراتب الإثنينيّة بين شيئين أن يكون لكلّ منهما وجود فی نفسه وإن قطع النّظر عن قرينه لكن الحالّ فی المعقول بالفعل ليس هذا الحالّ إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلّا هذا الوجود الّذی هو بذاته معقول لا لشیء آخر، وكون الشّیء معقولا لا يتصوّر إلّا بكون شیء عاقلا له، فلو كان عاقله أمراً مغايرا له لكان هو فی حدّ نفسه مع قطع النّظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلیّ وهو وجود الصّورة العقليّة، فإنّ الصّورة المعقولة من الشّیء المجرّدة عن المادّة سواء كان تجرّدها بتجريد مجرّد إيّاها عن المادّة أو بحسب الفطرة فهی معقولة بالفعل أبدا سواء عقلها عاقل خارج أم لا، والمتضايفان متكافئان فی الوجود وفی درجة الوجود، إن كان

أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل، وإن كان بالقوّة كان الآخر بالقوّة ، وإن كان أحدهما ثابتاً فی مرتبة كان الآخر ثابتاً فيها انتهى» . (آملی ۱/٤۸۱)

على اتّحاد العاقل والمعقول ۹/۳٥

أی على اتّحادهما فی الوجود كأنّه يرى أنّ التّضايف بين شيئين كما هو يقتضى اتّحادهما فی العدد والشّخص والنّوع والجنس والقوّة والفعل كذلك يقتضى اتّحادهما فی الوجود أيضا . (هيدجی ۲٥۳)

ولكن عندی أنّه لا يثبت المطلوب بهذا ۹/۳٥

وحاصل مراده - قدّس سرّه - انّ التّضايف لايقتضى الأزيد من التكافؤ فی المرتبة بين المتكافئين لااتّحادهما ولامغايرتهما بل يجتمع مع اتّحادهما تارة كما فی العاقل والمعقول ومع مغايرتهما أخرى كما فی العلّة والمعلول والمحرّك والمتحرّك، فإذا لم يكن فی نفس التّضايف اقتضاء لاتّحاد المتضايفين ولالتغايرهما وكان كلّ من الاتّحاد والتغاير فی مورد لاعن اقتضاء التّضايف يجب أن يكون لكلّ دليلٌ من خارج يقتضيه ، وبالجملة التّضايف لايقتضى الاتّحاد وإن كان لايأباه أيضا إذا اقتضاه الدّليل. (آملی ۱/٤۸۱)

والعلّة مضايفة للمعلول ۱۱/۳٥

وهما مختلفان ذاتا واعتباراً . (هيدجی ۲٥۳)

فما ذكر أنّ المفروض قطع النّظر عن جميع الأغيار ۱٤/۳٥

إلّا أن يراد باضافة المعقوليّة وإضافة العاقليّة مبدء الإضافة .

بيانه انّ المعقول بالفعل مطلقا سواء كان فی العلم بالذّات أو فی العلم بالغير لاشأن له إلّا المعقوليّة أی لاشأن له إلّا الوجود الفعلیّ والوجود النّوریّ لا كالمعقول بالعرض لشوبه بالقوّة والظّلمة المأنعين عن كونه علما ومعلوما بالذّات، وذلك لأنّ معقوليّته ووجوده فی نفسه واحد، فالمعقوليّة ذاتيّة لوجوده لالمهيّته أی مبدء المعقوليّة وهو النّور والفعليّة، وذاتیّ الشّیء ثابت له مع قطع النّظر عن جميع الأغيار، وعنوان المعقوليّة المحمول عليه استدعی العاقليّة ، فمبدء العاقليّة ليس إلّا ذلك الوجود النّوریّ الفعلیّ هو مبدء المعقوليّة لاغيره إذ المفروض انّه قطع النّظر عن الأغيار ومبدء العاقليّة الّذی هو غير المعقول غير،

فاتّحاد العاقل والمعقول ثابت فى العلم المجرّد بذاته، وهذا اتّفاقى بين المحقّقين وفى علمه بغيره وهذا خلافىّ يقول به كثير من المشّائين كما قال المحقّق الطّوسى فى شرح الإشارات والمشّاؤن القائلون باتّحاد العاقل والمعقول. وبمثل هذا البيان بيّنت كلام صدر المتالّهين - قدّس سرّه - فى حواشينا على مرحلة العقل والمعقول وعلى الإلهيّات.

وبيّنّا فى موضع أخر انّهم إذا قالوا: «المعقول متّحد مع العاقل» ما أرادوا المعقول بالعرض و هو ظاهر ولا مهيّة المعقول بالذّات لا مفهوم المعقول الإضافى بل أرادوا أنّ المعقول بالذّات موجود بوجود العاقل كالنّفس النّاطقة لكن لا وجود كنه ذات العاقل كوجود اللّطيفة السرّية والخفوية من النّفس بل وجودها الظّهورىّ بلا تجاف عن مقامها العالى، وإذا قالوا: «المعقول عاقل» لا ينبغى أن يذهب الذّهن إلى مهيّة المعقول ومفهومه بل إلى وجوده ووجوده وجود النّفس مثلا، ولا غرو فى كون النّفس عاقلة.

ثمّ إن قيل: المعلول بالذّات أيضاً معلول بالذّات مع قطع النّظر عن جميع أغياره ومع ذلك لا يجوز اتّحاده مع علّته إذ يلزم اجتماع المتقابلين بل اتّحادهما.

قلنا: المعلول معلول بالعلّة وبالنّظر إلى العلّة لا بذاته بخلاف المعقول بالذّات إذ ليس عنوان المعقوليّة مستلزم الحاجة إلّا من جهة أخرى وهى جهة المعلوليّة إذا كان معلولا، فمعنى بالذّات فى المعلول انّ المعلوليّة ليست ضميمة فى المعلول بالذّات بل تحكى عن نفس ذاته فهو مستحقّ حمل مفهوم المعلول بلا حيثيّة تقييديّه لا بلا حيثيّة تعليليّ والعاقليّة والمعقوليّة ليستا متقابلتين إذ ليس مطلق التّضايف من التّقابل كما فى الإضافات المتشابهة الأطراف كالأخوّة. (سبزوارى ١٢١)

فما ذكر أنّ المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار ١٤/٣٥

هذا إشارة إلى ردّ ما استدلّ به صدر المتالّهين على اتّحاد العاقل والمعقول من ناحية التضايف. وحاصله أنّ المعقول بالفعل بحسب المفهوم أعنى مفهوم المعقول بالفعل لا يعقل أن يتعقّل مع قطع النّظر عن جميع ما عداه لأنّ العاقل بالفعل مأخوذ فى مفهومه حيث أنّ مفهومه المضاف المشهورى والمضاف ماخوذ فى مفهومه المضاف الآخر بحيث يكون تعقّله

مستلزما لتعقّله. فالأبوّة إذا كانت بحسب المفهوم بمعنى المنسوب الى الابن المنسوب إليه يكون تعقّله أى تعقّل مدلول هذه العبارة أعنى عبارة المنسوب إلى الابن المنسوب إليه مستلزماً لتعقّله لابن المنسوب إليه لكونه فى ضمنه، ولايعقل تعقّل الجملة إلّا بتعقّل جميع أجزائها كما لايعقل تعقّل الإنسان إلّا بتعقّل ما يكون جزء له من الحيوان والنّاطق فلا يعقل تعقل الأبوّة مع قطع النّظر عن تعقّل البنوّة وبالعكس. فتعقّل المعقول بالفعل لاينفكّ عن تعقّل العاقل بالفعل فكيف يمكن تعقّل المعقول بالفعل مع قطع النّظر عن العاقل بالفعل.

وبما ذكرنا ظهر فساد ما توهّمه الرّازى من لزوم تعدّد المتضايفين وجوداً. قال: «لأنّهما متغايران مفهوما والتّغاير فى المفهوم يقتضى التكثّر فى الوجود والحيثيّة لانفكاكهما تعقّلا، فالعاقل والمعقول حينئذ كالعلم والإرادة مثلا فى أنّ لكلّ واحد منهما مصداق غير مصداق الآخر». ووجه الفساد هو بطلان انفكاكهما تعقّلا لما عرفت من أنّ تعقّل كلّ واحد منهما مستلزم لتعقّل الآخر مضافاً إلى أنّ التّغاير المفهومى لايستدعى التغاير بحسب المصداق بل يجتمع معه ومع اتّحاده. قال صدر المتالّهين فى ردّه: «وهذا الفاضل لايفهم الفرق بين مفهوم الشّيء ووجوده وتوهّم أنّ المغايرة فى المفهوم عين المغايرة فى الوجود».
(آملى ١/٤٨٢).

فتأمّل ١٨/٣٥

وجهه انّ فى قوله: «اولغرض ...» إشارة إلى ردّ صدر المتالّهين حيث تمسّك بتكافؤ المتضايفتين على اتّحاد العاقل والمعقول، وكذا إشارة إلى دفع ما توهّم الإمام من أنّ مغايرتهما فى المفهوم يقتضى التّكثّر فى الوجود والحيثيّة لانفكاكهما تعقّلا فهما عنده كالعلم والإرادة مثلا فينا حيث أن الذّات الموصوفة بهما يعنى النّفس واحدة وهما ضميمتان زائدتان عليها. قال صدر المتالّهين: «هذا الفاضل لايفهم الفرق بين مفهوم الشّيء ووجوده وتوهّم انّ المغايرة فى المفهوم عين المغايرة فى الوجود». و أيضاً إشارة الى عدم المنافات بين قوله: «التكافوء لا يستدعى اتّحاد المتضايفين وجودا وعدما وإلا اجتمع

المتقابلان» وبين قوله: «لايقتضى التّكثّر ولا يابى الاتّحاد لان التّضايف مطلقا ليس من التّقابل بل بعض المتضايفات بحكم العقل بتقابله كالعلّيّة والمعلوليّة أوالتّحريك والتّحرّك والمستعدّ والمستعدّ له والتّقدّم والتّأخّر لحصول التّنافى بين طرفيها فى الوجود لافى مجرّد المفهوم، وبعضها ليس كالعالميّة والمعلوميّة ونحوهما كالمحبّ والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك. فالّذى يكون من أقسام التّقابل من المضاف هو مايكون من الضرب الأوّل لاماهو من الضّرب الثّانى» ومنشأ هذاالتّوهّم انّه لما سمع جمهور المتاخّرين انّ القوم ذكروا فى بحث التّقابل انّ من أقسام الأربعة تقابل التّضايف، زعموا انّ التّضايف مطلقا من أقسام التّقابل و انّ كلّ متضايفان متقابلان، وحكموا بانّ اضافة العالميّة مغايرة أى مقابلة لاضافة المعلوميّة، فإذا أورد عليهم الإشكال فى كون الذّات الواحدة عالمة ومعلومة فى علم الشّىء بنفسه من انّه يلزم اجتماع المتقابلين تفصّوا عنه بأنّ التغاير بين موضوع العالميّة والمعلوميّة أمر اعتبارى ولم يتفطّنوا بأنّ التغاير الاعتبارى فى الموضوع غير كاف فى صحّة اجتماع المتقابلين.

(هيدجى ٢٥٣)

فتأمّل ١٨/٣٥

إمّا إشارة إلى دفع ما ربما يتوهّم من المنافاة بين القول بأن التّضايف لايستدعى اتّحاد المتضايفين وجوداً وعدماً وإلّا اجتمع المتقابلان فى مثل العلّيّة والمعلوليّة والمحرّكيّة والمتحرّكيّة ونحوهما ممّا يكون المتضايفان فيه متغايرين بحسب الوجود وبين القول بأنّه لايقتضى التّكثّر أيضاً. ووجه المنافات أنّ وجه عدم اتّحاد المتضايفين وجودا وعدماً إذا كان تقابلهما كما ذكر بقوله: «وإلااجتمع المتقابلان» لكان الواجب حينئذ تغايرهما دائماً لكون المتقابلين متغايرين، كيف والتّقابل من أقسام التّغاير كما يقال: «المتغايران إمّا متقابلان وإمّا كذا وكذا»، فكيف يمكن أن لايستدعى التّقابل التّغاير ويكون لااقتضاء بالنّسبة إلى التّكثّر أيضاً.

وحاصل الدّفع ماحقّقه صدر المتألّهين - قدّس سرّه - فى الأسفار، قال ما حاصله انّ منشاء التّوهّم هو زعم كون التّضايف مطلقا من أقسام التّقابل وإنّ كلّ متضايفين متقابلان وهوخطاء إذ ليس وجود كلّ مفهومين متضايفين ممّا يقتضى تغايرا بينهما بوجه

من الوجوه فضلا عن التّقابل بل بعض المتضايفين يحكم العقل بتقابلهما كالعلّيّة والمعلوليّة والتّحريك والتّحرّك والمستعدّ والمستعدّله والتّقدّم والتّأخّر لحصول التّنافى بين طرفيهما فى الوجود لافى مجرّد المفهوم وبعضها ليس كذلك كالعالميّة والمعلوميّة والمحبّ والمحبوب، والّذى يكون من أقسام التّقابل هو الأوّل لا الأخير، وإمّا إشارة إلى توجيه استدلال صدر المتألّهين بما يسلم به عما أورده المصنّف عليه كما أفاده فى حاشية هذا الكتاب وفصله فى حاشية الأسفار ببيان أوضح قال ـ قدّس سرّه ـ فى حاشية الأسفار بعد الإشكال عليه: «نعم لوتمسّك بالإضافة وأريد إضافه إشراقيّة وجوديّة وانّ للمعقول بالذّات وجودا رابطاً وانّ ذلك يقتضى ضرباً من الإتّحاد والاتّصال بمقام الظّهور بلا تجاف عن المقام العالى لكان موجّها» . (آملى ١/٤٨٤)

ما غير معقوليّة حصولا ١٩/٣٥

فى إطلاقه إشارة إلى اتّحاد العاقل والمعقول فى العلم بالغير أيضاً. (سبزوارى ١٢١)

لم يلف ٣٥/*١

أى لم يبق له وجود سوى المعقوليّة و«لفى الشّىء» بمعنى « بقى ». (آملى ١/٤٨٤)

ما كان وجوده فى نفسه عين معقوليّته ٢٠/٣٥

اقول، ينبغى أن يعلم انّ المعلوم قسمان: أحدهما هو الّذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينيّة هى بعينها صورته العلميّة ويقال له المعلوم بالذّات، وثانيهما هو الّذى وجوده فى نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينيّة ليست هى بعينها صورته العلميّة وهو المعلوم بالعرض . اذا عرفت ذلك فاعلم انّ فى علم المجرّد بذاته كونه عقلا وعاقلا ومعقولاً واضح وأمّا فى العلم بغيره فغير ظاهر لأنّ المعقول بالذّات وجوده فى نفسه و معقوليّته شىء واحد لاوجود له سوى المعقوليّة وليس بعاقل، نعم لوكانت الصّورة قائمة بذاتها لكانت موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها و كان عقلا وعاقلا ومعقولاً فتأمّل. . (هيدجى ٢٥٤)

والمراد انّ ما وجوده فى نفسه ٣٥/*٢

اعلم إنّ ما كان وجوده فى نفسه عين معقوليّته بمعنى إنّ إضافته إلى المعقوليّة بيانيّة لانّه شيء لـه المعقوليّة فهوعقل وعاقل و معقول سواء كان ذلك فى علم الشّيء بنفسه أوفى علمه بما عداه .

وتوضيح ذلك انّ المعلوم بالذّات أعنى به ما يكون وجوده فى نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينيّة بعينها هى صورته العلميّة فى علم المجرّد بالذّات هونفس الذّات كما هو واضح ،فهو من حيث أنه هوهويّة مجرّدة علم ومن حيث انّ تلك الهويّة المجرّدة ثابتة لذاته لاتغيب عن ذاته فهو معقول ومعلوم، ومن حيث انّ ذاته له هويّة مجرّدة هو عالم بذاته فإنّ المعقول هوالّذى ماهيّته المجرّدة لشيء والعاقل هوالّذى له ماهيّة مجرّدة لشيء وليس من شرط هذا الشّيء أن يكون هو أوشيء آخر بل شيء مطلق أعمّ من أن يكون هوأوغيره، وهذا فى العلم بالذّات ظاهر وأمّا فى العلم بالغير فكذلك أيضاً على ما سيجيء بيانه فى باب نقل الأقوال فى العلم فانتظر . (آملى ٤٨٥/١)

فهو عقل ٢١/٣٥

وذلك لأنّه بما هوهويّة مجرّدة هوعقل وبما يعتبرله أنّ هويّته المجرّدة لذاته فهو معقول لذاته، وبمايعتبرله انّ ذاته هويّة مجرّدة هوعاقل ذاته فإنّ المعقولية هوالّذى ماهيّته المجرّدة لشيء والعاقل هوالّذى له ماهيّة مجرّدة لشيء وليس من شرط هذا الشّئ أن يكون هوأوآخربل شيء مطلقا أعمّ من هوأوغيره على ما نقل عن الشّيخ . (هيدجى ٢٥٥)

حاصله أنّ الأشياء ٢/٣٦

وإلى هذا الدّليل أُشير فى الكتاب الإلهى بقول الله تعالى[١] : «الأَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِير» فحذف المفعول للتّعميم أى الأيعلم من خلق كلّ ما عداه الكلّ فهذا إشارة إلى استناد كلّ الوجودات بالذّات و جميع المهيّات بالعرض إليه وأن لامؤثر فى الوجود إلا الله و « هواللّطيف » إشارة إلى أنّه مجرّد و« الخبير» إلى أنّ كلّ مجرّد عالم بذاته والعلم بذاته وهوالعلّة الحقيقيّة ، والفاعل الإلهى مستلزم للعلم بما خلق .

(سبزوارى ١٢١)

إنّ الأشيآء فى ذواتها مستندة اليه تعالى ۲/۳٦

كما قلت فى منظومتى :

خداوند داناست بر خويشتن	همه آفريده بدو تكيه زن
چه‌سان آگه‌ازكرده‌ٔ خويش‌حق	نباشدْ ألايَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ؟.

(هيدجى ۲۵۵)

حاصله أنّ الأشياء فى ذواتها مستندة إليه‌تعالى ۲/۳٦

وهذا البرهان يتألّف من امور :

الأوّل ، انّه تعالى علّة وفاعل لما عداه بحيث يكون الممكنات بجملتها مستندة إليه من وجوداتها و ماهيّاتها، غاية الأمر استناد جميع الوجودات الممكنة إليه تعالى يكون بالذّات واستناد الماهيّات إليه بالعرض .

الثّانى ، عليّة شىء لشىء هى عبارة عن كونه على جهة وخصوصيّة يابى أن لا، يترتّب عليه المعلول ، سواءكانت تلك الجهة زائدة على الشّىء وحالة له كما فى النّار مثلا أوكانت نفس الشّىء كما فى‌الصّورة النّاريّة . فالنّار مثلا لها خصوصيّة وهى صورتها النّاريّة تترتّب عليها السّخونة بتلك الخصوصيّة ولولاها لجازأن يكون كلّ شىء علّة لكلّ‌شىء وكلّ معلول معلولا لأيّة علّة وهو بديهىّ البطلان ظاهر الاستحالة .

الثّالث ، انّ فاعليّته تعالى لما عداه يكون بنفس ذاته لابخصوصيّة طارية عليه وجهة زائدة عليه فهو تعالى بنفس ذاته المحيط بكلّ شىء فاعل لكلّ شىء ومن‌حيث نفسه قيّوم له ،كيف وإلّا يلزم أن يكون فى فاعليّته مفتقرا إلى غيره فيلزم أن يكون فى وجوده أيضا كذلك وهوخلف . فالواجب فاعل فى‌ذاته بذاته لابحيثيّة منضمّة إلى ذاته تقييديّة كانت أو تعليليّة .

الرّابع ، انّه تعالى عالم بذاته وانّ علمه بذاته عين ذاته حسب ما تقدّم فى الغرر المتقدّم .

الخامس، انّ العلم بالجهة المقتضية للشّىء الّتى هى العلّة حقيقة وانّها فى الواجب تعالى نفس ذاته مستلزم للعلم بما يترتّب عليها من المعلول، وذلك لأنّ المعلول المترتّب عليها مترتّب عليها بما هى هى ويكون من لوازم ذاتها فكلّما حصلت تلك الذّات حصل ذلك التّلازم المترتّب عليها كما فى لوازم المهيّة، فإذا حصلت تلك الذّات فى العين يترتّب عليها لازمها فى العين واذا حصلت فى الذّهن يترتّب عليها فى الذّهن قضا لحكم اللّزوم، فالعلم بالسّبب من حيث هو سبب مستلزم للعلم بالمسّبب المترتّب عليه. (آملى ٤٨٦/١)

ان المراد من العلم بالسّبب ٥/٣٦

قال صدر المتالهّين - قدّس سرّه - انّ قولهم: «العلم التّامّ بالعلّة يوجب العلم التّامّ بمعلولها» وقولهم: «ان العلم بذى السّبب لايحصل الّا من جهة العلم بسببه» ليس المراد من العلم التّام بالعلّة العلم بماهيّة العلّة الّا فيما يكون مجرّد الماهيّة سبباً للمعلوم كما فى لوازم الماهيّات بمعنى الكلّيّات الطّبيعيّة، ولاالمراد منه العلم بوجه من وجوهها وهوظاهر، ولاالعلم بمفهوم كونها علّة، ولا العلم بإضافة العلّيّة، لانّه على هذين الوجهين يكون العلمان أى العلم بالعلّة والعلم بالمعلول حاصلين معا لا تقدّم لاحدهما على الآخر. وعمدة الغرض من هذه القاعدة إثبات علم البارى تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته، فاذن المراد من العلم المذكور انّما هو العلم بالخصوصيّة الّتى تكون العلّة بها علّة وليس هى الّا نحو خاصّ من الوجود» الخ. (هيدجى ٢٥٥)

بالجهة المقتضية ٥/٣٦

أى الخصوصيّة المخصوصة الّتى تابى أن لايترتّب عليها إلّا المعلول الخاصّ، ولولا هذه الخصوصيّة لجاز أن يكون كلّ شىء علّة لأىّ شىء كان، وكل معلول معلولا لأيّة علّة كانت.

ثمّ انّ الخصوصيّة كالصّورة النوعيّة النّاريّة مثلا المقتضيّة للسّخونة ولولاها لأستوت جسميّة النّار إليها وإلى البرودة وغيرهما وهى زايدة على الجسميّة، ولوفرضت قائمة بذاتها كانت عينا وفى الواجب تعالى عين ذاته. (سبزوارى ١٢٣)

سواء كانت ٦/٣٦

عين ذاته كما فى الواجب تعالى[١]. (هيدجى ٢٥٦)

وهى الامر المقدّم على السّببية الإضافيّة ٦/٣٦

السّببية قد تطلق على النّسبة المتكرّرة بين السّبب و بين المسبّب المتأخّرة عنهما تاخّر كلّ أمر انتزاعى عن منشاء انتزاعه كالنّسبة الّتى بين الأب والإبن الّتى يعبّر عنها بالمضاف الحقيقى، وقد تطلق على نفس السّبب إذا كان نفس الخصوصيّة المقتضيّة لوجود المسبّب أوعلى تلك الخصوصيّة الّتى فى السّبب إذا كانت زائدة عليه، وهى متقدّمة على وجود المسبّب المتقدّم على السّببية بالمعنى الأوّل فتكون، متقدّماً على السّببية بالمعنى الأوّل بمرتبتين كما لا يخفى. (آملى ١/٤٨٧)

ولاشكّ انّها عين حيثيّة ٧/٣٦

وهذا ظاهر فى تصوّر الصّورة النّوعيّة النّارية الّتى فى النّار مثلا الّتى تكون النّار بها سبباً للسّخونة حيث انّها عين منشأية السّخونة، بل إن سئلت الحقّ فهى السّبب بالحقيقة واسناد السّبب إلى النّار بواسطتها يكون من باب الواسطة فى العروض لأنّ مافى النّار غير الصّورة النّوعيّة النّاريّة إمّا الهيولى وإمّا الصّورة الجسميّة، وأمّا الأعراض المكتنفة بها وشىء منها لايصلح لأن يكون سبباً للسّخونة. أمّا الهيولى فواضح لأجل عدم جهة الفعليّة فيها أصلا، وأمّا الصّورة الجسميّة فلكونها مشتركة بين جسم النّار وغيره، وأمّا الأعراض المكتنفة فلأنّها لمكان تبعيّتها لمعروضاتها فى الوجود تكون فى حكم متبوعاتها فلم يبق شىء صالح للتّأثير إلّا نفس الصّورة النّوعيّة النّاريّة ولايحتاج فى تأثيرها إلى قيامها إلى الجسم. (آملى ١/٤٨٨)

كلّما حصلت فى ذهن أوخارج ٨/٣٦

الأوّل، كما فى العلم الحصولّى، والثّانى كما فى العلم الحضورىّ. (سبزوارى ١٢٣)

فكلّما حصلت ٨/٣٦

أى الجهة المذكورة. (هيدجى ٢٥٦)

وحكم المنجّم ٩/٣٦

بل حكم غيره كذلك كما يحكم عند كون الشّمس فى القوس أنّ الهواء سيحمى بعد ستّة أشهر ، ويحكم الزّارع بأنّ البذر المدفون فى الأرض متى ينبت أو متى يخضر أو متى يبيض أو متى يصفر أو غير ذلك .

إن قلت: هذه الموارد ليست من باب العلم بالمعاليل من عللها بل من نفس المعاليل أو آثارها وانّ حصوله بالتّجارب .

قلت: العلم الحقيقىّ واليقين الدّائم إنّما هو من العلّة والتّجارب لوجدان خصوصيّة العلّة مثلاً علم النّاس بموت كلّ أحد علم يقينىّ مشاهد و مع هذا يمكن زواله وتبدّله بالشّك فى كثير من الآدميّين بأن يمكن بقاء مركّب طبيعىّ أبدا بل واقع فى بعض الأشخاص أو بعض الأصقاع ، وذلك لأنّه ليس علمهم من العلّة بخلاف علم الخواصّ بأسباب الانحلال . وانّ القسر لايدوم و انّ بسايط المركّب تميل إلى أحيازها الطّبيعيّة وإنّها متنازعه ومتقاومة منذامتزجت وانّ القوى الجسمانيّة متناهية التّأثير والتّأثّر ونحو ذلك فانّه لايزول ولا يبدّل ، وعلم غيرهم فى هذا المثال كلا علم فكيف فى غيره .

(سبزوارى ١٢٣)

وحكم المنجّم بما سيقع ٩/٣٦

حكم المنجّم بما سيقع كحكمه بوقوع الخسوف مثلا فى شهر معيّن بعد ستّة أشهر يكون من ناحية علمه بسبب الخسوف فى ذلك الوقت وهو حيلولة الأرض بين الشّمس وبين القمر فى ذلك الوقت، وحكم الطّبيب بأمراض متوقّعة ناش من علمه بمنذرات وسوء تدابير يتعقّب بتلك الأمراض . (آملى ٤٨٩/١)

وفى عدم تخلّل لفظ «الاقتضاء» ١٢/٣٦

فالحقّ تعالىٰ عن المثل وله المثال الأعلى كمجلاة فيها صور جميع الأشياء وجوداتها و مهيّاتها من يشاهدها يشاهد الكلّ «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» .

(سبزوارى ١٢٣)

انّ المعلول شأن من شؤون العلّة ١٢/٣٦

ورقيقة منها، والرّقيقة هي الحقيقة بنحو ضعيف، والحقيقة هي الرّقيقة بنحو قويّ. (هيدجى ٢٥٦)

شأن من شؤون العلّة الحقيقيّة ١٢/٣٦

العلّة الحقيقيّة هى ماكان المعلول ظلّالها سواء كانت ما منه المعلول كعلّيّة الحقّ تعالى شأنه أوما به المعلول كالوسائط الطّوليّة وعلى التّقديرين يكون المعلول شأناً من شؤونها، ولكنّه فى الفاعل بمعنى ما منه الّذى هو المصطلح الإلهى أظهر ولذا أدّاه بكلمة «لاسيّما». (آملى ١/٤٩٠)

بناء على أنّ العلم ١٥/٣٦

إذ بناء على وهم الطّباعيّة الّذين هم كأوساخ الانسان حيث لم يقع نظرهم من القوى الفعليّة إلّا على القوى المنطبعة والطّبايع، ولم يعثروا على المجرّدات المضافة فضلا عن المجرّدات المرسلة، فكيف على القدّوس السبّوح ربّ الملائكة والرّوح، فتبّا لنظرهم وتعسا على فكرهم. (سبزوارى ١٢٣)

قد قيل لاعلم له بذاته ١٧/٣٦

إذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشّيء بغيره بعد علمه بذاته كذا فى الأسفار. (هيدجى ٢٥٦)

أوهن من بيت العنكبوت ١٨/٣٦

أمّا إنّه أوهن من بيت العنكبوت فلما فى الأسفار من أنّه: «ما أشنع وأقبح من أن يدّعى مخلوق لنفسه الإحاطة العلميّة بجلائل الملك ودقائق الملكوت ويسمّى نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشيء من الأشياء من خالقه العليم الحكيم الّذى أفاض ذوات العلما ونوّر قلوبهم بمعرفة الأشياء». انتهى. وأمّا مناسبته مع الدّهريّة وإن كان القائل به من الأقدمين من الفلاسفة فلأنّ الفاعل العديم الشّعور بفعله هو الدّهر الّذى يسمّونه الدّهريّة فاعلا للأشياء حيث اقتصرت أنظارهم فى القوى الفعليّة على القوى الطّبيعيّة العديمة الشّعور،

ولم يعثروا على المجرّدات المضافة كالنّفوس فضلا عن المجرّدات المرسلة كالعقول فضلا عن السّبوح القدّوس ربّ الملائكة والرّوح . (آملى ١/٤٩١)

انّه لايعلمها في الجملة أى في الأزل ٢٠/٣٦

أى انّه ينفى عنه العلم بالأشياء قبل وجودها لامطقا ولو عند وجودها لأنّ برهانه على نفيه يختصّ بالعلم بالأشياء قبل وجودها حيث أنّه يقول العلم لمّا كان صفة حقيقيّة ذات إضافة يحتاج فى تحقيقيه إلى تحقّق إضافته المتوقّف على تحقّق طرفها، وإذاكان العلم فى‌الأزل يجب أن يكون المعلوم أيضا فى الأزل وإلّا يلزم أن يتحقّق العلم من غير إضافته إلى المعلوم وهو محال ، و من الواضح انّ هذا الدّليل على زعم المستدلّ به يختصّ بالعلم بالشّىء قبل وجوده وأمّا بعده فلا مانع من‌العلم به من ناحية هذا الدّليل كما لا يخفى . (آملى ١/٤٩١)

اذ العلم بالعلّة فى‌الأزل ٢١/٣٦

فى بعض خطب اميرالمؤمنين (ع) : « عالم إذ لامعلوم ، و ربّ إذلامربوب ، و قادر إذلامقدور » . (هيدجى ٢٥٦)

من علمه ٢٢/٣٦

فى موضع الحال من‌قوله: «مجعولاته» أى ناشئة من علمه بذاته . (هيدجى ٢٥٦)

المعدوم ثابتا ٢/٣٧

ربما اسمع ممّن يدّعى الفضل انّه يقول انّه لايمكن تصوّر أن يكون الشّىء معدوما ومع هذا يكون ثابتا أو علما به ينكشف المعلوم. فليعلم انّه قد يطلق المعدوم ويراد به مرفوع شيئيّة الوجود ومرفوع شيئيّة المهيّة معا، وقد فهم من كلام المعتزله هذا المعنى حاشاهم عن ذلك إذ لايتفوّه بهذا عاقل فضلا عن‌أفاضل . وقد يطلق ويراد به مرفوع شيئيّة الوجود فحسب كما يقال : «الإنسان المعدوم» فوضعت شيئيّة المهيّة ورفعت شيئيّة الوجود عنها ، وهذا مرادهم من‌المعدوم الثّابت و إن لم يكن هذا القول أيضاً مرضيّا إذ يوضعون له الثّبوت منفكّا عن كافّة الوجودات بخلاف طريقة الصّوفيّة لأنّهم قالوا

بالثّبوت للمهيّات منفكّة عن وجوداتها لاعن وجود تبعى لوجود اسماءالله تعالى وصفاته وهو وجود ذاته. فالمعتزلة لما راوا أنّه مشكل عويض أن يعلم الشّيء فى الأزل والشّيء المعلوم فيما لايزال وكان نفيا محضا مرفوع الشّيئين فى الأزل لاجرم أثبتوا شيئيّات مهيّات الممكنات ورفعوا شيئيّات وجوداتها لئلا يلزم قدم وجوداتها فأثبتوا علمه التّفصيلى بهذا الطّريق. (سبزوارى ١٢٤)

من علمه بذاته ٢٢/٣٦

أى من ناحية علمه بذاته بمعنى أنّه لمّا كان عالما بذاته فيكون عالماً بمجعولابه .
(آملى ٤٩١/١)

فجعلوا علمه تعالى المهيّات الثّابتة فى الأزل ٣/٣٧

المعتزلة يقولون بأنّ المعدوم شيء وإنّ المعدومات فى حال عدمها منفكّة عن كافّة الوجودات الخارجيّة والذّهنيّة متميّزة بعضها عن بعض وإنّ ثبوتها كذلك فى الأزل هومناط علمه سبحانه بالحوادث فى الأزل فالمعلوم أزلىّ وإن كانت الحوادث لايزاليا .
(آملى ٤٩١/١)

وأنت تعلم انّ أصل تقرّر المهيّة ٤/٣٧

أى القول بثبوت المعدومات فاسد فى نفسه وعلى تقدير صحّته لايكون ثبوتها مصحّحا لعلم البارى تعالى بها لانفصالها عنه فلا يكون كمالاً له تعالى، بل العلم الكمالىّ هوالّذى يكون فى مرتبة الذّات ونفسه لازائداً عليه مطلقا متّصلا كان معه على تقدير الزّيادة أو منفصلا عنه . والحاصل انّ العلم المغاير مع الذّات لايكون كمالاً ولوكان متّصلا فضلا عمّا كان منفصلا عنه. (آملى ٤٩٢/١)

منفكّا عن وجود المهيّة نفسها ٥/٣٧

هذا إشارة إلى توجيه مقالة الصّوفيّة ، فإنّ الظّاهر من كلامهم هوالقول بثبوت المهيّات منفكّة عن كافّة الوجودات، فهم يشاركون مع المعتزلة فى القول بثبوت المعدومات إلّا انّ المعتزلة يزعمون ثبوتها منفكّة عن كافة الوجودات ثبوتاً عينياً، والصّوفيّة يقولون

بكونه ثبوتا علميّا ، ولهذا يرد عليهم ما يرد على مذهب الاعتزال ، فإنّ ثبوت المعدوم مجرّداً عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان ، لكن لكلامهم محمل صحيح وهو انفكاك المهيّات عن الوجودات الخاصّة الّتي بها موجوديّتها وإن كانت موجودة بوجود تبعيّ يكون ذاك الوجود لغيرها وقد أُسند اليها ، تبعا ولذا لاتسمّى كلّ منها بذاك الوجود بأسمائها الخاصّة ولايترتّب على شيء منها آثارها المرتّبة عليها ، فلمّا لم يكن هذا الوجود وجوداً لها فبعين موجوديّتها بذاك الوجود كأنّها ليست موجودة أصلا ، ولذا قالوا : «انّ الأعيان الثّابتة ما شمّت رائحة الوجود» أي رائحة الوجود المخصوص بها في نشأة العلم وإن كانت موجودة بعين وجود الحقّ تعالى . (آملی ١/ ٤٩٢)

مثل الشّيخ العربيّ ٣٧/ ٦

يعني محيي الدّين وتلميذه الشّيخ المحقّق صدرالدّين القونوي فإنّهم قائلون بثبوت الأشيآء قبل وجودها ثبوتا علميّاً لاعينيّاً كما قالته المعتزلة . (هيدجی ٢٥٦)

وهذا أيضاً مزيّف ٣٧/ ٧

ويرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة ، فإن ثبوت المعدوم مجرّداً عن الوجود أمر ظاهر الفساد ، سوآء نسب إلى الخارج أوالذّهن فإنّ البرهان ناهض على استحالة تقدّم الماهيّة على الوجود مطلقا سوآء تقدّمها مجرّدة عن الوجود ثبوتاً علميّاً كما نقل عن هؤلآء أوثبوتاً خارجيّاً كما نقل عن المعتزلة ، وملخّص توجيه صاحب الأسفار ما ذكروه انّ الّذي أقيم البرهان على استحالته هوثبوت الماهيّة مجرّدة عن الوجود أصلاً سوآء كان وجودا تفصيليّا أم وجوداً اجماليّاً ، أمّا وجودها قبل هذا الوجود الخاصّ بها فلا استحالة فيه ، فهؤلآء إذا قالوا انّ الأعيان الثّابتة في حال عدمها اقتضت كذا أوحكمها كذا فأرادوا بعدمها عدم وجودها الخاصّ المتميّزة به في الخارج عمّا عداها لاعدم الوجود الاجماليّ الذي يجتمع فيه معها أشيآء كثيرة ، فهي وإن لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصّة إلّا انّها كلّها متّحدة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الأزل ولم يلزم شيئيّة المعدوم كما زعمت المعتزلة .

ثمّ قال لما كان علمه تعالى بذاته هونفس وجوده وكانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته فكانت أيضا معقولة بعقل واحد هوعقل الذّات، فإذن قد ثبت علمه تعالى بالأشيآء كلّها فى مرتبة ذاته قبل وجودها .

وقال أيضاً معنى قولهم : « انّها ما شمّت رائحة الوجود أبدا » انّها ليست موجودة من حيث انفسها الخ . (هیدجی ٢٥٦)

فى مقابل الوجود ٨/٣٧

وقد ثبت أنّ ما هو مرفوع الوجود مرفوع الثّبوت أيضاً لترادفهما .

(هیدجی ٢٥٧)

أنْ يطلقوا الثّبوت على مرتبة من الوجود ٩/٣٧

لايلايم ظاهر . (هیدجی ٢٥٧)

على مرتبة من الوجود ١٠/٣٧

فاصطلحوا أن يقولوا : « الأعيان الثّابتة » ويريدوا الوجود أو انّ مرادهم بثبوتها ذلك الوجود التّطفلّى الّذى ينسب إلى مفاهيمها بالعرض والمجاز بل سبك مجاز إذ الوجود الأحدّى ذاته الأقدس وهومنسوب إلى مفاهيم الأسماء والصّفات بالعرض وإلى لوازمها وهى الأعيان الثابتـة ايضاً بالعرض فى المرتبة الثّانية، ولزوم الّلازم ولازم الّلازم كلاهما غير متأخّر الوجود ، فالعارض كعارض المهيّة لاكعارض الوجود ولو جاز إطلاق المهيّة على الواجب بالذّات كانت مفاهيم الأسماء والصّفاف كالمهيّة له والأعيان الثّابتة كلازم المهيّة ، وبالجملة العلم بذاته الأقدس هوالعلم التّفصيلّى الحضورىّ بجميع الأشياء وجوداتها ومهيّاتها إذ ذلك الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أتمّ و أعلى ويلزم تلك المفاهيم الأسمائيّة والصّفاتيّة كلّ المهيّات بنحوأشرف وأسنى ، فحضور ذاته لذاته حضور كلّ الوجودات والمهيّات . (سبزوارى ١٢٤)

وهوالمثل النّوريّة ١٤/٣٧

وهذه الصّور العلميّة العينيّة التّامّة الجامعة لجميع الكمالات الأولى والثّانيّة فى

أصنامها وطلسماتها ولفعليّاتها بنحو أتمّ كالكليّات العقليّة الموجودة بوجود نوريّ سعيّ الواحدة بالوحدة الجمعيّة وهى تمام ذات أفرادها فى كون كلّ منها ما به الانكشاف لما تحتها، لكن أين هذه العقليّات الضّعيفة من تلك العقول القويّة؟ و إن كانت فى أصحاب العقول بالفعل . (سبزوارى ١٢٥)

ولكن ليست مناط ١٤/٣٧

قال صدر المتألهين ، « وأمّا مذهب القائلين بالمثل فهو وإن كان: مذهبا منصورا عندنا لكن فى جعل هذه الصّور مناطا للعلم الأزلىّ الكمالىّ ، الالهىّ السّابق على كلّ ما سواه موضع بحث ومحل قدح، لأنّ علمه تعالى قديم واجب بالذّات وهذه الصّور متأخّرة الوجود عنه تعالى' وعن علمه تعالى بذواتها فكيف تكون هى بعينها علمه تعالى بالآشياء فى أزل الآزال؟ . (هيدجى ٢٥٧)

فى كلّ ١٦/٣٧

أى كلّ ما سواه من المجرّدات والمادّيات ومركّبات أو بسائط . (هيدجى ٢٥٨)

بأن حضره ١٧/٣٧

أى بحضور نفس وجوداتها الخارجيّة عنده لاصورها . (هيدجى ٢٥٨)

التأنيث باعتبار نفس ١٨/٣٧

أى تانيث العينيّة وهى صفة الكون باعتبار إضافة النّفس إليه والإضافة بيانيّة ولكك أن تجعلها صفة للمضاف أعنى النّفس لاللمضاف اليه فحينئذ لا يحتاج إلى عذر . (هيدجى٢٥٨)

شيخ الطّائفة ١٩/٧٧

شهاب الدّين المقتول فى علمه التّفصيلى . (هيدجى /٢٥٨)

فلذلك قول شيخ الطّائفة الإشراقية ١٩/٣٧

حاصل مذهب شيخ الإشراق فى علم الحقّ جلّ شأنه هو الّذى قد تقدّم نقله فى أقسام الفاعل، وإنّ من أقسامه الفاعل بالرّضا الّذى يقول به الشّيخ الإشراقىّ وهو انّ له تعالى علما بالأشياء فى مرتبة ذاته الّذى هو عين ذاته وهو تعالى يعلم ذاته تفصيلا ويكون

علمه بذاته تفصيلا علماً بماسواه إجمالا لأنّ ذاته تعالى علّة لما سواه، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول فهو بعلمه بذاته الّذى هو عين ذاته يعلم جميع ما سواه إجمالا ، وهذا علم فى مرتبة ذاته لأنّه عين ذاته ويكون علمه التّفصيلىّ بما سواه عين ماسواه، ففى العلم الإجمالى الكمالى يتّحد العلم والعالم وفى العلم التّفصيلىّ يتّحد العلم والمعلوم بمعنى انّ المعلوم بنفسه علم ومعلوم . (آملى ١/٤٩٤)

وتبعه فى ذلك كثير ١٩/٣٧

و هؤلاهم الّذين يقولون صفحة نفس الأمر وصحائف الأعيان بالنّسبة إلى الواجب الوجود كصفحة الذّهن بالنّسبة إلى نفس النّاطقة ، فكما لايوجد فى الذّهن شىء غيرما هو علم النّفس وغير ما هو معلومها بالذّات كذلك كلّ ما هو فى العين من الوجود علم واجب الوجود، وقد علمت انّ الوجودات كلّها تعلّقات وروابط محضة ، وكلّ شىء قائم به قياماً صدوريّا لاحلوليّا ، وبناء تحقيق الشّيخ الإشراقىّ على أنّ العلم كون الشّىء نوراً لذاته ونوراً لغيره ، وهوتعالىٰ نورالأنوار القاهرة والاسفهبديّة والعرضيّة ، وله الاشراق والتّسلّط عليها ، والعلم الّذى هو حيثيّة الظّهور والإظهار يدور على النّورية . فلما كان ذاته لذاته وذوات الاشياء له كان علمه بذاته نوريتّه وظهوره لذاته وكان علمه بغيره إشراقه عليها وتسلّطه بالعلّية والإضافة الإشراقيّة عليها ، فكما انّه بنور الشّمس العرضىّ يظهر كلّ المستنيرات كذلك بالنّور الحقيقىّ القيّومىّ يظهر كلّ الحقايق والمهيّات ، ولانسبة بين الظّهورين فمع هذه الشّدّة النّوريّة الغيرالمتناهيّة كيف يخفى عليه شىء أم كيف يحتاج إلى الصّور حتى ينكشف بها ذوات الصّور ؟ . (سبزوارى ١٢٥)

من محقّقى المتأخّرين ٢٠/٣٧

كالمحقق الطّوسى - قدّس سرّه - والعلامة الشّيرازى ومحمّد الشّهرستانى وابن كمونه وصدر المتالّهين فى أوآئل حاله وغيرهم القائلين بكون وجود الأشيآء فى الخارج مناطا لعالميّته تعالى بها . (هيدجى ٢٥٨)

وسقمه من وجه ٢٠/٣٧

وهوانتفاء العلم التفصيلي في مرتبة الذات والإكتفاء بالإجمالي فيها. قال صدرالمتالهين: «كانهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة من أن وجود المعقول بالذات في نفسه ومعقوليته ووجوده للعاقل شيء واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هومحسوس في نفسه ومحسوسيته ووجوده عند الحاس شيء واحد بلا اختلاف». ثم لاشبهة في أن هذه الماديات ذوات الأوضاع المكانية ليست وجوداتها الخارجية وجوداً عقلياً ولا حسيا كما هو التحقيق عندنا فكيف يصح ويجوز أن تكون هذه الصور المادية في أنفسها قبل تجردها وانتزاع صورها علما ومعلوما وعقلا ومعقولاً. (هيدجى ٢٥٨)

ان لم يكن بأن حضر ٢١/٣٧

أي بالحضور في البعض وهوالعقل. (هيدجى ٢٥٩)

لانكسيمايس ٧/٣٨

وارسطاطاليس. (هيدجى ٢٥٩)

بارتسام صورها ٢٣/٣٧

في العقل الذي هوكلوح من صقع الربوبية لاستهلاك الأحكام الأمكانية في العقل وحياته بحياة الله تعالى وبقائه ببقاء الله بل كقلم في مداد رأسه كل الحروف البسيطة والمركبه بوجه بعيد. والداعي لثاليس على هذا القول أن لايكون ذات الله تعالى محلا لكثرة الصور وغير ذلك من المحذورات الأخر. (سبزوارى ١٢٦)

ابى على ٨/٣٨

وتلميذه بهمن يار وجمهور أتباع المعلم من المشائين قالوا: «ان الاول تعالى لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للأشيئا لزمه تعقل الأشياء بسبب تعقله لذاته بذاته».

(هيدجى ٢٥٩)

بل بالعكس ١٠/٣٨

فالأول العلم الانفعالي الذي بعد المعلوم، والثاني العلم الفعلي العلي الذي قبل المعلوم ويجب إثبات ماهو أشرف الطرفين لواجب الوجود تعالى. وأما إثباتهم الصور وعدم

إثبات العلم الحضوری له فی علمه بالغیر فلأنّ الموجودات ظلمانیّة لاحقة متکثّرة الوجود متغیّرة الذّوات الطّبیعیّة وهونور وعلمه نور. والتّحقیق عندنا انّ حیثیّة الوجود أیّ وجود کان حیثیّة النّور وهو بما هو علم سابق علیه بما هو معلوم وکذلک بما هو متعلّق بالواجب تعالی واحد بالوحدة الحقّة وثابت غیر داثر بما هو وجهه . (سبزواری ١٢٦)

ونسبة الکلّ إلی عقل الاوّل الواجب ١٢/٣٨

أی إلی علم الأوّل تعالی . (هیدجی ٢٥٩)

لاعلی أنّها تابعة ١٤/٣٨

أی لیس علی نحولم یکن للواجب علم بما یوجبه ذاته کالجرم المضیء الّذی لیس له علم بضوئه الّذی یوجبه، وکالجسم الحارّ الّذی لیس له علم بالسّخونة الّتی یوجبها بل هو عالم بما یصدر عنه فلا یکون فاعلا بالإیجاب ، بل هو تعالی فاعل بالعنایة بمعنی أنّه یعلم بفعله ویصدر عنه الفعل مع العلم به من غیر إرادة زائدة علی ذاته . (آملی ٤٩٥/١)

اتباع الضّوء للمضیء ١٥/٣٨

بأن لم یکن للواجب علم بما یوجبه ذاته کالمضیء والحارّ . (هیدجی ٢٥٩)

إذ العلم الاحساسی ١٩/٣٨

أراد به معناه الأعمّ فی مقابلة التّعقل أی الّذی هو إدراک الشّیء الموجود فی المادّة الحاضرة عند المدرک مکفوفة بهیئات مخصوصة من الکمّ والکیف والأین وغیرها، والتّخیل الّذی هوإدراک ذلک الشّیء مع تلک الهیئات ولکن حاله غیبته بعد حضوره؛ والتّوهّم الّذی هو إدراک معان جزئیّة متعلّقة بالمحسوسات . (هیدجی ٢٥٩)

إذ العلم الاحساسی منتف عنه ١٩/٣٨

المراد بالعلم الإحساسیّ المنتفی عنه عند المشّائین هو الإحساسیّ بالمعنی الأعمّ فی مقابل التّعقّل، سواء کان علی وجه الإحساس بالمعنی الأخصّ أعنی إدراک الشّیء الموجود فی المادّة الحاضرة عند المدرک المحفوفة بهیئات مخصوصة من الکم والکیف والأین وغیرها، أوعلی وجه التّخیّل أعنی إدراک الشّیء مع عوارضه المشخّصة المحفوفة به لکن لافی حال

حضوره عندالمدرك بل فى حال غيبته عنه ، أو على وجه التوهّم الّذى هو إدراك معان جزئيّة متعلّقة بالمحسوسات. فالمشّائون يزعمون انتفاء كلّ هذه الأقسام عنه تعالى وانّ علمه بالجزئيّات يكون عل وجه كلّى كعلمنا بحرارة هذه النّار مثلا عند العلم بأنّ كلّ نار حارّة. ويقولون انّه تعالى بل كلّ عاقل إنّما يدرك الجزئيّات من حيث هو عاقل على الوجه الكلّى و إدراكها على الوجه الجزئىّ لايحصل إلّا بالآلات الجسمانيّة المنتفية عنه تعالى فيؤوّلون السّمع والبصر إلى علمه بالمسموعات والمبصرات ، وهذا بخلاف طريقة الإشراقيّين حيث انّ مرجع علمه تعالى عندهم إلى البصر لابمعنى الآلة بل بحضور الأشياء عنده و مشاهدته لها بالإشراق النّورى والإضافة الإشراقيّة على ما سيأتى بيانه . (آملى ١/٤٩٦)

على ما نسب الى المشّائين ٣٨/١٩

فإنّهم يقولون إنّ الاوّل تعالىٰ بل كلّ عاقل فهو إنّما يدرك الجزئيّات من حيث هو عاقل على الوجه الكلّى ، وإدراكها على الوجه الجزئى لايحصل إلّا بالآلات الجسمانيّة فيؤوّلون السّمع والبصر إلى علمه بالمسموعات والمبصرات والشّيخ الإشراقى يؤوّل علمه بالبصر لأنّ علمه بالأشيآء الصّادرة منه تعالىٰ كونها حاضرة ظاهرة مشاهدة له. (هيدجى ٢٥٩)

اعظم تلاميذ المعلّم الاوّل ٣٨/٢٠

ومقدّم المشّائين القائل بانّ ذاته تعالىٰ متّحدة مع الصّور العقليّة فإنّ مذهبه أنّ العاقل إذا عقل صورة عقليّة صار هو هى والشّيخ يبطله فى الإشارات والمحقّق الطّوسى نفى الإمكان عنه فى التجريد. قال المصنّف فى حاشية الأسفار عند ذكر مذهب فرفوريوس: «اعلم انّ اتّحاد العاقل والمعقول إن استعمل فى مقام العلم الكمالىّ الذّاتىّ فمعناه كون بسيط الحقيقة بوحدته وبساطته كلّ المعقولات ، وإنّ استعمل فى مقام التّفصيلىّ فمعناه إشراقه بكلّ معقول بلاتجاف من ذاته عن مقامه بل الاتّحاد فى مقام الظّهور للحقيقة الظّاهرة» .

(هيدجى ٢٥٩)

وقد تكلّمنا على مذهبه ٣٨/٢٠

فى مبحث الوجود الذّهنى عند قوله : «وحدتها مع عاقل مقولة» و قد تكلّم أيضاً

قبل ورقتین فی حاشیة طویلة اوّلها : « فما ذکر انّ المفروض » : عند قوله : « قد استدلّ صدر المتالّهین علی اتّحاد العاقل والمعقول » حاصل کلامه انّ اتّحاد العاقل والمعقول فی علم المجرّد بذاته اتّفاقیّ وفی علمه بغیره خلافیّ ، ثمّ وجّهه بأنّهم إذا قالوا المعقول متّحد مع العاقل ما أرادوا المعقول بالعرض لاماهیّة المعقول بالذّات ولامفهوم المعقول الإضافیّ بل أرادوا أنّ المعقول بالذّات موجود بوجود العاقل . (هیدجی ٢٦٠)

وقد تکلّمنا علی مذهبه ٢٠/٣٨

وتوضیح لبّ القول فی اتّحاد العاقل والمعقول فی العلم بالغیر یحتاج أوّلا إلی تحریر محلّ البحث عنه ثمّ إلی إقامة الدّلیل علیه فههنا مرحلتان : الاولی ، فی تصوّر ما قالوه فنقول :

إذا علمنا شیئاً کمهیّة زید مثلا فهنا أشیاء : ١ـ مهیّة النّفس الّتی لها وجود ٢ـ مهیّة زید الّتی لها وجود فی النّفس ٣ـ حقیقة زید الّتی لها وجود فی الخارج وهذه الحقیقة هی بعینها تلک الماهیّة الموجودة فی الذّهن بناء علی ماهو التّحقیق فی باب الوجود الذّهنی .

إذا عرفت ذلک فنقول لیس المتّحدان فی هذا البحث عبارة عن مهیّة زید ، ومهیّة النّفس ، ولا وجود زید فی الخارج مع مهیّة النّفس ، ولامع وجودها ، بل المراد اتّحاد وجود زید فی النّفس مع وجود النّفس بمعنی انّ ههنا وجود واحد وهو وجود النّفس بالأصالة ویکون موجودیّة مهیّة زید فی الذّهن بنفس ذاک الوجود الّذی للنّفس بالأصالة فتکون مهیّة زید موجودة بوجود النّفس بالتّبع کموجودیّة الأعیان الثابتة بوجود الحقّ تبعا . (آملی ٤٩٦/١)

ما سنذکر من العقل البسیط إن شاءالله ٢١/٣٨

بأن یرید من اتّحاد المعقول بالعاقل اتّحاد النّحو الأعلی من وجود المعقول بوجود العاقل بل هذا وحدة لا اتّحاد . (سبزواری ١٢٦)

بجمیع ما سواه ٣/٣٩

فإذا علم ذاته علم بعلم واحد کلّ الأشیآء قالوا للواجب تعالی علمان بالأشیآء : علم إجمالیّ مقدّم علیها وعلم تفصیلیّ مقارن لها ، وبعبارة اخری : علم ذاتی وعلم فعلیّ . قالوا یجب

أن يكون عالما بجميع الأشيآء فى مرتبة ذاته مقدّماً على صدورها وإلّا لم يكن عالما بالأشيآء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشيآء فلا يكون له تعالى علم بغيره هو صفة كماليّة فى حقّه وهو محال، فزعموا أنّ علمه بمجعولاته عبارة عن كونه مبدء مجعولاته المتميّزة فى الخارج ومبدء تميز الشّيء يكون علما به إذ العلم ليس العلم الّا مبدء التّميز فذاته علم بما سواه.

وربما قالوا: «علمه بالأشيآء منطو فى علمه بذاته فإذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علّة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطوٍ فى ذاته فكان علمه بما عداه علّة لما عداه». قال صدر المتألّهين: «لكن إذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطوآء لم يقدروا على بيانه، و ربما أوردوا مثالاً لانطوآء الكلّ فى علمه بتقسيم حال الإنسان فى علمه سيبيّن المصنّف انّ الذّات فى عين إجماله ووحدته علم تفصيلىّ بكلّ شى لبساطته والبسيط كلّ الوجودات على ما قاله ارسطو أوبرهن عليه صدر المتألّهين. (هيدجى ٢٦٠)

وربّما أوردوا مثالاً ٥/٣٩

وقد سبق فى المقصد الثّانى فى البحث عن الكيف عند شرح قوله: «والعلم تفصيلىّ أو إجمالىّ ما يتعلّق بالمقام». (هيدجى ٢٦١)

مع شوب تخيّل ٦/٣٩

مثل انّ العاقلة تعقل انّ الواجب تعالى نور كلّ نور ونور الأنوار القاهرة والاسفهبدية وغيرها و انّه حقيقة الحقايق، والمتخيّلة تحاكيه بنور الشّمس الّذى هو نور كلّ نور عرضىّ من الأشعّة الشّمسيّة والقمريّة ويعقل بساطته وتحاكيه المتخيّلة بالنّقطة وإحاطته وتحاكى بإحاطة الفلك وانبساط نوره وتحاكى بالامتداد المقدارىّ وفوقيته وتحاكى بالفوقيّة الوضعيّة وقس عليه ساير صفاته. هذا فى المرتبة الأعلى من حقيقة الوجود وفى المرتبة الأدنى مثل أن تعقل الهيولى وانّها جوهر بالقوّة وتحاكيها المتخيّلة بالظّرف الخالى أوالخلاء المجرّد عن الشّاغل وسفالتها وتحاكى بالمهوى الوضعىّ وقس عليهما الوسايط.

(سبزوارى ١٢٧)

مع شوب تخيّل ٦/٣٩

هذه العبارة مذكورة فى الأسفار وقد أوضحها فى حاشية هذا الكتاب، وحاصله أنّ النّفس لمكان أنسها بالصّور المتخيّلة والفها بعالم الخيال و عدم انقطاعها عنه لايمكنها تعقّل المجرّد عن الخيال مادامت نفساً أى مادام بقاء عاقتها بالبدن وعدم انقطاعها عنه، ولذلك كلّما تتعقّله من الصّور العقليّة يكون تعقّلها مع حكاية خياليّة بحيث يتّحد الإدراكان نحواً من الإتّحاد كاتّحاد المدرك بالبصر مع ما يحصل فى الحسّ المشترك فيما إذا أبصرنا شيئاً، وحصل أيضاً منه فى الحسّ المشترك صورة حيث يتّحد الإدراكان ولا يتميّز لنا ما يحصل فى آلة البصر وما يحصل فى الحسّ المشترك إلّا بدليل، وذلك كما إذا تعقّلت النّور الفعلىّ أعنى الوجود المنبسط الّذى هو فعل الحقّ فتتخيّل معه النّور الحسّى بحيث لايمكن الذّهول عن الثّانى عند تصوّر الأوّل، وكما إذا تعقّلت انبساط الوجود المنبسط وسريانه على الاشياء ونزوله فى كلّ أودية بقدرها تخيّلت معه الامتداد، وإذا تعقّلت بقائه تخيّلت معه الزّمان أوانّها إذا تعقّلت انّ الواجب تعالى نور كلّ نور. وإنّ الأنوار القاهرة والأنوار الأسفهبديّة أعنى النّفوس نور به وهو تعالى نور كلّ نور تخيّلت نور الشّمس وانّه نور كلّ نور من أنوار الاشعّة الشّمسيّة ونور القمر وكلّ نور فى عالم العناصر، واذا تعقّلت بساطته تعالى تخيّلت النقطة البسيطة، وبالجملة فلايخلو شىء من المعقولات عن شوب تخيّل كما لايخفى . (آملى ٤٩٨/١)

وثالثها ٧/٣٩

أورد عليهم انّ ذلك أى العلم بالشّىء على وجه الثّالث أيضاً علم بالقوّة إلّا انّه قوّة قريبة من الفعل انّ المستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس إلّا انّ المجيب فى تلك الحالة عالم بالفعل بأنّ له قدرة على شىء دافع لهذا السّؤال أمّا حقيقة ذلك الشّىء فهو غير عالم بها . (هيدجى ٢٦١)

وقد صحّحنا كلامهم فى بعض تحريراتنا ١١/٣٩

كحوا شينا على إلهيّات الأسفار وحواشينا على الشّواهد الرّبوبيّة حيث اعترض عليهم بأنّ هذا العلم الثّالث قدرة بل قوّة كسابقه وليس بالفعل، ووجه التّصحيح انّه

مغالطة من باب اشنباه التّخيّل والتّعقّل أوالتّعقّل بالعقل البسيط الخـلّاق للتّفاصيل وبالعقل التّفصيليّ فحيث لم يكن العلم بالأجوبة بنحو الشّوب التّخيّليّ توهّم أنّه ليس فى العقل ، و حيث أنّه لم يكن فى العقل بنحوالتّفصيل التّعاقبى ظنّ أنّه ليس بنحوالعقل البسيط ، والحال انّ الملكة البسيطة علم بنحوأشدّ وكونه بالفعل واضح إذ لم يبق لصاحبها حاجة إلى تجشّم كسب جديد بل يمكن أن يقال : « كلما كان الوجود أتمّ وأنور كان التّميز والتّفصيل فى المهيّات أقوى و أظهر » كما انّ النّور الحسّىّ كلّما كـان أشدّ كان تميز المستنيرات به أقوى ، فالـوجود كلّما كان وحدته الحقّة الحقيقيّة أتمّ كـان جامعيّته للمفاهيم الكماليّة أوفر ، ففى العقل البسيط الإنسانى صحّة انتزاع جميع مفاهيم معلوماتـه فكلّ مفاهيم المحدودات والحدود والمرسومات والرّسوم المبادى التّصديقيّة والمطالب موجودة بوجود ذلك العقل الواحد .

بل أقول ، القسم الثّانى من العـلم وهو الملكة المخزونة ايضاً بالفعل فإنّ العلم شىء والالتفات إليه شىء آخر وكذاكونه بنحو الكثرة شىء وبنحو الوحدة شىء آخر أى الوحدة وجودا والكثرة مفهوما وعدم الكثرة وجودا وليس بدو النّفس وختمها الخيال ولا أعلى مداركها العقل التّفصيليّ حتّى إذا لم تكن المعلومات فيهما وبمداخلتهما لم تكن فى العقـل البسيط ، و من لم يصدق بكونه علما بالفعل فكأنّه ليس إلّا العقل التّفصيليّ التّعاقبى الزّمانىّ حيث انّ نفى الخاصّ كان عنده نفى العامّ فكيف حال من كانّه ليس إلّا الوهم والخيال فإذ ليس شىء فى هذه الألواح فكأنّه ليس فيه وتلك الملكة كأنّها لم تكن شيئا مذكورا ، وكأنّه بحسب نفسه البدن وقواه بخلاف من يوقن أنّه عقل بالفعل و يشاهد انّه عقل بسيط فكان البدن و قواه أجنبىّ عنه فالكون فى العقل وجدان فى ذاته لاالكون فيهـا ، فهذا مصداق « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » و ذلك مصداق : « نَسَوا اللهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ » .

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد — وان نمك اندر شد وكـل پاك شد

(سبزوارى ١٢٧)

أوبالبعض خبر مقدّم ۱۲/۳۹

فیه مالا یخفی . (هیدجی ۲٦۱)

وهکذا کلّ علّة ۱٤/۳۹

فلا یجب ان یکون علمه التّفصیلیّ بجمیع الممکنات فی مرتبة واحدة بل فی مراتب متفاوتة متلاحقة کلّ سابق علم تفصیلیّ بلاحقه علم إجمالیّ بما عداه من المتأخّرات فاعترض علیه بوجوه مذکورة فی الأسفار . (هیدجی ۲٦۱)

أوبالبعض تفصیل ۱۲/۳۹

الظّاهر أن یکون قوله : « أوبالبعض » عطفا علی قوله « بکلّ الأشیاء » فیصیر حاصل المعنی مع ما فی الشّعر من الغلق ، فإن کان ذاته علما إجمالیّا ببعض الأشیاء لابکلّه بأن یکون علما تفصیلیّا ببعض واجمالیّا ببعض آخر فذاك تفصیل الّذی بعض من الحکماء ارتضاه ویکون هوالمرضیّ عنده .

و محصّل هذا القول انّ ذاته تعالی علم بذاته تفصیلا و یعلم من ذاته معلوله الاوّل الّذی هوالعقل الاوّل أیضا تفصیلا فذاته علم تفصیلیّ بالعقل الأوّل وإجمالیّ بما عداه.
(آملی ۱/۵۰۲)

وکیف یمکن أن یکون صورة الشّمس ۱٤/۳۹

والحال انّ العلم بالشّیء نفس ذلك الشّیء کما قالوا : «انّ الأشیاء تحصل بأنفسها فی الذّهن». وحاقّ نفس الأمر هوعلم الله الأزلی بالأشیاء و ماهی علیه فی السّابقة الأزلیّة فصورة کلّ شیء تطابقه ، نعم فی العلم الإجمالی یکفی الصّورة الواحدة کالإمکان الّذی هو صورة واحدة فی الذّهن للممکنات المتخالفة فی الخارج : والتّحقیق عندنا کماسیجیء إنّ الصّورة أی ما به الشّیء بالفعل الواحدة أی بالوحدة الحقّة الحقیقیّة تکون علما بالأشیاء المختلفة کالوجود الصّرف المحیط والمبسوط البسیط . (سبزواری ۱۲٦)

بالعقل البسیط و الأضافة الاشراقیّة ۱۹/۳۹

المراد من العقل البسیط هوالعلم الإجمالیّ ، وإنّما عبّر عنه بالعقل البسیط لوجهین: الأوّل ، تأسیّاً بالحکماء .

الثّانی، تنزيهاً له تعالی عن العلم الإحساسیّ والتخيّلیّ والتّوهّمیّ، فإنّ العلم ينقسم إلی الإحساس والتّخيّل والتوهّم والتّعقل، و أشرف أنحائه و أعلاه هو التعقّل. والمراد من الإضافة الإشراقيّة هو الوجود المنبسط الّذی هو فعله تعالی، فالعقل البسيط إشارة إلی العلم الاجمالیّ البسيط الكمالیّ الّذی فی مرتبة ذاته تعالیٰ، وهو الّذی يقول به الإشراقیّ، والإضافة الاشراقيّة إشارة إلی العلم الفعلیّ الّذی فی مرتبة فعله تعالی الّذی هو عين فعله أعنی ذاك الوجود المنبسط فصار مختار المصنّف ـ قدّس سرّه ـ فی هذا الغرر مجموع مختار صدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ فی علمه السّابق علی الأشياء من جهة علمه بذاته الّذی هو مبدء لجميع الأشياء أی العلم الإجمالی بجميع الاشياء فی عين الكشف التفصيلی. ومختار شيخ الطّائفة الإشراقيّة من كون الاشياء بأعيانها علوماً، وانّ الصّحائف العينيّة بعينها هی الصّحائف العلميّة بالنسبة إليه تعالی، فكلمة العقل البسيط إشارة إلی الأوّل والإضافة الإشراقيّة إلی الأخير. (آملی ٢/٣)

بالعقل البسيط ٢٠/٣٩

أی بالعلم الإجمالیّ وعبّر عنه بـ«العقل» لأنّ العلم له أربعة أقسام: الاحساس والتخيّل والتوهّم والعقل، وأعلی أنحائه هو العقل فعبّر به تنزيها له تعالیّ وتاسيّا بالحكمآء علی ما قال فی بعض حواشيه للكتاب.

وأعلم انّ ما اختاره المصنّف فی باب علمه تعالیٰ بالأشياء الصّادرة عنه هو مجموع ما ذهب إليه صاحب الاشراق من كونها بأعيانها علوما له تعالیٰ و إشراقات نوره وما حقّقه صاحب الأسفار فی علمه السّابق علی الأشيآء من جهة علمه بذاته المبدء لجميع الحقايق والمهيّات، فابتدء بالأوّل بما حقّقه محقّق شرح الإشارات ثمّ أشار إلی الثّانی بقوله: « والعلم الإجمالی الكمالی ...» . (هيدجی ٢٦١)

الذّات علّة لذّات ما عدا ٢١/٣٩

وهذا البرهان يتالّف من مقدّمات:

الأولیٰ أنّه تعالیٰ بذاته.

الثّانية أنّ ذاته تعالی علّة لمعلولاته.

الثّالثة أنّ العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول .

الرّابعة أنّ علمه بذاته تعالى عين ذاته .

وهذه المقدّمات كلّها ثابتة بما تقدّم. وإذا كان ذاته الّتى علّة لمعلولاته وعلمه بذاته الّذى هو علّة للعلم بمعلولاته و أحدة ، يجب أن يكون معلوله والعلم بمعلوله أيضا واحداً، وذلك إمّا من جهة المناسبة بين العلّة والمعلول فى الوحدة والكثرة ، و انّه إذا كانت العلّة واحدة ناسب أن يكون المعلول كذلك ، وإذا كانت كثيرة ناسب أن يكون المعلول كثيرا على ما فهم صدر المتألّهين من كلامه ، وقال بأنّ هذا الدّليل إقناعىّ إذ لأحد أن يمنع حقيّة هذا الحكم ، إذ ربما يكون فى المعلول لكونه أنقص وجوداً من علّته شائبة كثرة لايكون مثلها فى العلّة ، ألا ترى أنّ العقل يصدر عنه الفلك من جهة مهيّته ، ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده ، والعلّتان هٰهنا شىء واحد فى الخارج ، والمعلولان متعدّدان تعدّدا خارجيّا .

وأمّا من جهة لزوم صدور الكثير عن الواحد على مافهمه المصنّف - قدّس سرّه - من كلامه وقال فى حاشيته على الأسفار أنّ خلاصة هذا الدّليل أنّه إذا اتّحد العلّتان فلابدّ من أن يتّحد المعلولان وإلّا لزم صدور الكثير عن الواحد أعنى صدور الصّور عن علمه بذاته الّذى هو ذاته وصدور الموجودات الّتى هى ذوات الصّور عن ذاته أيضا الّذى هو علّة لما عداه من معلولاته وقال بأنّ هذا الدّليل برهانىّ لااقناعىّ كما لايخفى .

(آملى ٢/٤)

ناقض بأن ٤/٤٠

فاحكم بانّ الصّادرمنه وعلمه بذلك الصّادر وهما المعلولان واحد .

(هيدجى ٢٦٢)

هكذا حقّق المقام العلّامة الطّوسى ٦/٤٠

غرضه من إسناد هذا التّحقيق إلى العلّامة الطّوسىّ هوالإشارة إلى تضعيف ما فهمه الصّدر المتألّهين - قدّس سرّه - من كلامه من كون هذا الدّليل إقناعيّاً بل هو برهانىّ كما تقدّم فى الحاشية المتقدّمة .

ثمّ انّ هذا المسلك بعينه هو طريقة شيخ الإشراق فى علمه تعالى بما سواه ، ولا فرق بينهما أصلا إلّا انّ شيخ الإشراق أجرى هذه القاعدة فى الجميع و قال بأنّ مناط علمه تعالى بالأجسام والجسمانيّات أيضا حضور ذواتها عنده تعالى، وانّ حضورها لديه كاف فى العلم بها ، ولكن العلامة الطّوسىّ ـ قدّس سرّه ـ جعل مناط علمه تعالى بهما بارتسام صورها فى المبادى العقليّة أعنى بحضور صورها لديه تعالىٰ بارتسامها فى مباديها . فعلمه تعالىٰ بالكلّ حضورىّ إلّا انّ المعلوم فى بعضها نفس الشّىء بوجوده العينىّ وفى بعضها هو ذلك مع ارتسام صورها فى مباديها لا بمعنى انّ علمه بالبعض حصولىّ وفى بعض آخر حضورىّ كما يلوح من عبارة الأسفار على ما فهمه من كلام المحقّق الطّوسىّ . ـ قدّس سرّه ـ (آملى ٢/٤)

فعلمه تعالىٰ قدكان نوريّته ٧/٤٠

قد تكلّمنا شطرا فى كون علمه تعالىٰ بذاته نورا لذاته و علمه بغيره كون غيره إشراقا له فى بيان طريقه شيخ الطّائفة الاشراقيّة فتذكّر . (سبزوارى ١٢٩)

فعلمه قدكان ٧/٤٠

يعنى إذا اتّحد ذات ما عدا وعلمه تعالى بها فلزم أن يكون علمه بالأشيآء هو الإضافة الإشراقيّة ونوريّته و إشراقه عليها نفس قدرته، فانّ النّور فيّاض لذاته فعلمه بالأشيآء إيجاده لها كما انّ وجود الأشيآء عنه نفس حضورها لديه . (هيدجى ٢٦٢)

فعلمه تعالى قدكان نوريّته ٧/٤٠

إنّما اتى بـ«فاء التّفريع» للإشارة إلى أنّ ما ذكر المحقّق الطّوسىّ يصحّ بناء على أصالة الوجود واعتباريّة المهيّة ، وانّ المعلول المجعول هو الوجود وهو الوجود المنبسط الّذى هو نور لكونه بنفسه وجوداً والوجود نور لأنّه الظّاهر بذاته المظهر لغيره فهو بنفسه علم كما انّه معلوم ولمّا كان من شأنه وحيثيّة ذاته الإضافة فهو قدرة أيضا أى قدرة فعليّة وفى مرتبة الفعل . (آملى ٢/٤)

الممكنة للثانى ٩/٤٠

أى الممكن لها الثّانى . (هيدجى ٢٦٢)

بل النّوريّة الوجوديّة ٩/٤٠

عليك بمقابلة أوصاف نور الوجود الحقيقىّ بأوصاف النّور الحسىّ كـلّا بموازنه حتى تترنّم بقولك : «أين التّراب وربّ الأرباب» مع انّ ما ذكر من أوصاف النّور الحسىّ وآثاره أيضاً بسبب نور الوجود بحسب قابليّة مهيّته . (سبزوارى ١٢٩)

القائم بها مواضع الشّعور ١٠/٤٠

يعنى انّها ذات الشّعور كيف لا ومواضع الشّعور قائمة بها . (هيدجى ٢٦٢)

القائم بها مواضع الشّعور ١٠/٤٠

هذا فى مكان العلّة لقوله : «الحيّة» يعنى انّ النّور الحقيقىّ الّذى هو الوجود المنبسط حىّ ، وكيف لا يكون حيّاً ومواضع الشّعور قائمة به من المستمرّة وغير المستمرّة .

والمراد بمواضع الشّعور المستمرّة هو المدركات العلويّة الفلكيّة من عقولها و نفوسها ، وبمواضع الشّعور الغير المستمرّة هو القوى الحيوانيّة والخياليّة والحسيّة ، والمراد من غيرهما هو غير مواضع الشّعور من المستمرّة وغير المستمرّة كالأجسام والجسمانيّات . (آملى ٢/٥)

وغيرهما ١٠/٤٠

أى غير مواضع الشّعور كالجواهر والأعراض الخارجيّة ، وتثنية الضّمير على ما فى غالب النّسخ أيضا صحيح أى غير مواضع الشّعور المستمرّة وغير مواضع الشّعور الغير المستمرّة. والمراد بمواضع الشّعور هو العقول والنّفوس وقواها الموجودة فيها صور الأشياء ، فالنّور المجرّد الواجبى يعلم ذاته وما سواه من العقول والأجرام وقواها وما يتمثّل لها وينطبع فيها بمجرّد الإضافة الإشراقيّه . (هيدجى ٢٦٢)

قد كان نوريّته قدرته ١١/٤٠

لأنّ القدرة هى الفيّاضيّة على سبيل الشّعور والمشيّة والنّور ذاتيّة الفيّاضيّة . (هيدجى ٢٦٣)

ولوصارت قويّة الوجود ١٣/٤٠

بل قولها توكّد علميّتها لقوّة النّوريّة . (سبزوارى ١٢٩)

هكذا حقّق المقام العلّامة الطّوسيّ ١٦/٤٠

واستدلاله من حيث التّمسّك بلزوم صدور الكثير عن الواحد لا من جهة المناسبة والموافقة بين العلّة والمعلول فى الوحدة والكثرة ، وانّه كما انّ فى العلّتين اتّحادا ناسب ذلك أن يكون بين المعلولين أيضاً اتّحاد كما قال صدر المتالّهين - قدّس سرّه - فى الهيّات الأسفار انّ كلام المحقّق - قدّس سرّه - لايخلو عن إقناع ، إذ ربما يكون فى المعلول لكونه أنقص وجودا من العلّة شائبة كثرة لايكون مثلها فى العلّة . (سبزوارى ١٢٨)

فإنّ للوجود مراتب ١٧/٤٠

إعلم انّ الوجود الحقيقيّ قدّ يؤخذ بشرط لاتعيّن وقد يؤخذ لابشرط التّعيّن وقد يؤخذ بشرط التّعيّن ، والاوّل وجود الواجب تعالى[1] ، والثّانى أمره ، والثّالث وجود الممكن ، ويعبّر عن الأوّل بالوجود الحقّ وعن الثّانى بالوجود المطلق وعن الثّالث بالوجود المقيّد. وقد يعبّر عن الأوّل بالوجود المطلق والمراد سلب جميع التقييدات حتّى التّقييد بالإطلاق ، ويعبّر عن الثّانى بالوجود المطلق والمراد التقييد بالإطلاق ، ولما قيل انّ الوجود المطلق هو الواجب توهّم جمع كثير أنّ المراد هو الثّانى وليس كذلك بل المراد هو الأوّل . (هيدجى ٢٦٣)

فان للوجود مراتب الوجود الحقّ ١٧/٤٠

الّذى يقال عليه الوجود بشرط لا ، والمراد من بشرط اللّائيّة هو شرط عدم النّقائص الإمكانيّة والحدود الّتى تنتزع عنها الماهيّات ، وقد يطلق عليه الوجود المطلق و يراد منه سلب جميع التّقييدات حتّى التقييّد بالإطلاق ، وهذا الإطلاق فى السّنة العرفاء أكثر كما قال المولوى :

ما عدمهائيم هستيها نما　　　　تووجود مطلق و هستىّ ما

وعلى هذا يقال على الوجود المطلق المقابل للوجود بشرط لا بالاصطلاح الأوّل أيضاً الوجود المطلق ويراد منه المقيّد بالمطلق . (آملى ٥/٢)

صرف الوجود ۱۹/٤۰

والمراد به‌الوجود بشرط لا وهوالواجب تعالى أى بشرط عدم النّقائص الإمكانيّة والحدود والأعدام وهوحقيقة الوجود المرسل المحيط البسيط . (هيدجى ۲٦۳)

إذ صرف الوجود المأخوذ بحيث يكون الفيض من صقعه كالعنوان الفانى فى المعنون ۱۹/٤۰

المراد بصرف الوجود هوالوجود الحقّ تعالىٰ شأنه الّذى قلنا انّه الوجود المأخوذ بنحو بشرط لا تارة والوجود المطلق أعنى المسلوب عنه جميع التّقييدات حتّى التّقييد بالإطلاق أُخرى .

والمراد بفيضة هو الوجود المنبسط الّذى يعبّر عنه بالوجود المطلق بمعنى المقيّد بالإطلاق والفيض المقدّس ، والمراد من «أخذه من صقعه كالعنوان الفانى» هوانّ حقيقته لما كانت فى نفس ذاته ظهور الحقّ ووجهه وعنوانه ، لانّه شىء ثبت له الظّهور بل هوشىء عين الظّهور ولاحقيقة له إلّا كونه ظهورا فلانفسيّة حتّى يحكم «عليه» أو «به» فإذا كان الذّات موضوعاً لحكم كان الوجه المأخوذ كذلك داخلاً فى صقعه . (آملى ۲/٦)

كالعنوان الفانى ۲۰/٤۰

سيشير إلى أنّ الوجود المنبسط مراة ظهور الحقّ ووجهه و عنوانه فلانفسيّة له حتّى يحكم عليه ، فإذا كان الذّات موضوعاً لحكم كان الوجه داخلا فى صقعه .

(هيدجى ۲٦۳)

إشارة الى قوله (ص) : ۲۲/٤۰

«كمال الإخلاص نفى الصّفات » فإنّ مفهوم الخالق مثلا يقتضى مخلوقا ، ومفهوم الرّحيم مرحوما ، ومفهوم الرّازق مرزوقا ، وهكذا . (سبزوارى ۱۲۹)

إشارة إلى قوله (ع) : « كمال الإخلاص نفى الصّفات عنه» ۲۲/٤۰

أعلم انّ لهذا الكلام النّورى المقدّس تفسيرين :

أحدهما، أن يكون إشارة إلى نفی الصّفات الزّائدة على ذاته تعالى عنه، وانّ ذاته بذاته مصداق لجميع النّعوت الكماليّة من دون قيام أمر زائد علىٰ ذاته، فعلمه وقدرته وحيوته وإرادته وسمعه و بصره كلّها موجودة بوجود ذاته الأحديّة مع أنّ مفهوماتها متغايرة، ومنشأ صحّة انتزاع تلك المفاهيم المتخالفة عن ذاته البسيطة إنّما هو كمال حقيقته التّامّة الوجوديّة فی جامعيّتها للمعانی الكثيرة الكماليّة مع وحدة الوجود.

وثانيهما، أن يكون إشارة الى الفناء فی المرتبة الأحديّة عن مرتبة الواحديّة، حيث أنّ الوجود الصّرف المأخوذ مع الأسماء والصّفات هو المسمّى بالمرتبة الواحديّة، والمأخوذ بشرط لاأعنی الهويّة الغيبيّة الّتی لااسم لها ولارسم هو المرتبة الأحديّة، والأولى مرتبة «قاب قوسين» والثّانية مرتبة «أوأدنىٰ». (آملی ٢/٦)

كمال الإخلاص ٢٣/٤٠

كما قالوا «كمال التّوحيد إسقاط الإضافات» أی إسقاط إضافته عن كلّ ماهوغيره. (هيدجی ٢٦٣)

وعند ظهوره بالوحدة التّامّة ٢/٤١

كما فی القيامة الكبرىٰ عند الطّمس الكلّی والمحق المحض للأشياء بسبب تجلّيه باسمه الواحد القهّار كما قال: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار». (سبزواری ١٢٩)

ليس بهذه الصّور المرتسمة بل بذاته ٥/٤١

وبكونه مبدء ومنشأ للصّور ولذوات الصّور أی بكونه جامعا لوجودها ولفعليّاتها بمصداق واحد بسيط لكن هذا البيان يناسب مذاقنا لامذاقهم. (سبزواری ١٢٩)

موافقا لبعض أبناء الحقيقة ٧/٤١

وهو شيخ الحكمآء والمتألّهين مولانا صدرالدّين الشّيرازی ـ عظم الله قدره و بهج مرقده ـ قال فی الأسفار:

فَصْلٌ فی انّ الواجب الوجود تمام الأشيآء وكلّ الموجودات و إليه يرجع الأمر كلّها، هذا من الغوامض الإلهيّة الّتی يستصعب بسيطة إدراكه إلّا من اتاه الله من لدنه علما

وحكمة ، لكنّ البرهان قائم على أنّ كلّ بسيط الحقيقة كلّ الأشيآء الوجوديّة لاما يتعلّق بالنّقايص والأعدام، والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحدٌ من جميع الوجوه فهو كلّ الوجود كما انّ كلّه الوجود. أمّا بيان الكبرىٰ فهو انّ الهويّة البسيطة الإلهيّة لولم يكن كلّ الأشيآء لكانت ذاته متحصّلة القوام من كون شى ولا كون شىء آخر فيتركّب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيّتين مختلفتين وقد فرض وثبت أنّه بسيط الحقيقة هذا خلف، فالمفروض أنّه بسيط إذا كان شيئاء دون شىء كأن يكون الف دون ب ، فحيثيّة كونه الف ليست بعينها حيثيّة كونه ليس ب و إلّا لكان مفهوم الف ومفهوم ليس ب شيئا واحدا ، والـلّازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم امراً واحداً فالملزوم مثلـه فثبت أنّ البسيط كلّ الأشيـآء .

ثمّ قال بعد التّفصيل والتّمثيل :

فان قلت : أليس للواجب صفات سلبيّة ككونه ليس بجسم ولاجوهر ولابعرض . ولابكم ولابكيف ؟ :

قلنا : كلّ ذلك يرجع إلى سلب الأعدام والنّقائص وسلب السّلب وجود وسلب النقصان كمال .

ثمّ قال فى فصل آخر فى علمه السّابق على الأشيآء ما ملخّصه :

انّ البسيط الحقيقى من الوجود يجب ان يكون كلّ الاشيآء فيجب أن يكون ذاته تعالىٰ مع بساطته وأحديّته كلّ الاشياء، فإذن لمّا كان وجوده تعالى وجود كلّ الأشيآء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشيآء، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع الأشيآء ما سواه فى مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، فهذا هو العلم الكمالى التفصيلىّ بوجه والإجمالىّ بوجه ، وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط فى هذا المشهد الإلهى والمجلى الأزلىّ ينكشف ويتجلّى الكلّ من حيث لاكثرة فيها فهو الكلّ فى وحدة . (هيدجى ۲٦٥)

أى وجودا واحدا بسيطا ۹/٤۲

لا انّه إجمالیّ بمعنی خفاء شیء عليه تعالیٰ عن ذلک . (سبزواری ١٢٩)

لأنّها مهيّة ١١/٤١

أی الصّورة الذّهنيّة من الشّمس مهيّة الشّمس ، وذلک لما تقدّم فی مبحث الوجود الذّهنیّ من أنّ الأشياء بماهيّاتها متحقّقة فی الذّهن لا بأشباحها وصورها، والشّمس الذّهنیّ فرد من الشّمس كالشّمس الخارجیّ وعدم ترتّب آثار الشّمس عليها ليس لأنّها ليست شمساً بل لمكان عدم وجودها فی الخارج . (آملی ٧/٢)

شمس در خارج اگر چه هست فرد می‌توان هم مثل آن تصوير كرد

والمهيّة حيثيّة ذاتها حيثيّة المغايرة ١١/٤١

وذلک لأنّها إمّا بتمام ذاتها متغاير مع مهيّة أخری كما فی الأجناس العالية بعضها مع بعض وكما فی مهيّة مندرجة تحت مقولة كالجوهر مثلا مع مهيّة مندرجة تحت مقولة أخری كالكيف حيث أنّهما ولو كانتا مركّبتين من الجنس والفصل لكنّ الجنس والفصل الّذين نفس مهيّة كلّ منهما متغايران مع الجنس والفصل من الأخری ، و أمّا ببعض ذاتها كما فی الأنواع المندرجة تحت مقولة واحدة حيث أنّها وإن كانت مشتركة فی الجنس إلّا انّها متمايزة بالفصل الّذی هو بعض الذّات من كلّها منها . (آملی ٧/٢)

ومع الوجود مطلقا ١٢/٤١

أی سواء كان صرف الوجود المأخوذ بنحو بشرط لا ، أو الوجود المطلق المنبسط الّذی فيضه أو الوجود المقيّد الّذی هو الوجود المنبسط مع إضافته إلی مهيّة خاصّة كوجود السّماء مثلا ، فإنّ الوجود مطلقا من سنخ والمهيّة من سنخ آخر ، فالمهيّة من حيث هی مهيّة متغايرة مع الوجود أیّ وجود كان . (آملی ٨/٢)

المضاف إليها ١٢/٤١

أی إلی مهيّة الشّمس . (سبزواری ١٢٩)

والوجود المضاف إليها ١٢/٤١

أی إلی مهيّة الشّمس وهو الوجود المقيّد ووحدته بالعدد من جهة كونه واحداً

فی مقابل اثنین کوجود القمر والسّماء مثلا و مرتبته من حیث أنّه مضاف مرتبة الضیّق حیث انّه مع إضافته إلی مهیّة الشّمس لایصدق علی الوجود المضاف إلی مهیّة أخری بل یصدق علی کلّ واحد من هذین المضافین انّه: «أین هو من صاحبه» بمعنی انّ کلّ شیء فی مقابل الآخر، فوجود الشّمس وجود ووجود الأرض وجود آخر و هذه المغایرة نشأت من تحدّد کلٍّ بحدٍّ موجب لفقد کلٍّ وجود الآخر ومن هذا الحدّ ینتزع مهیّة الّتی أضیف إلیها الوجود، وبعبارة أخری وجود الشّمس بما هو مضاف ینحلّ عند العقل إلی ذات وجود وهو الوجود المنبسط وحدّ ومحدود ینتزع هذا المحدود عن حدّه، فذات الوجود هو الوجود المطلق وحدّه عبارة عن اعتبار فقدان تلک المرتبة من الوجود لمرتبة أخری و محدوده عبارة المهیّة المعروضة لذاک الوجود فی العقل، والمتحقّق من هذه الأمور الثّلثة فی الخارج شیء واحد وهو ذات الوجود الّذی لیس إلّا الوجود المنبسط، و أمّا الحدّ فهو عبارة عن فقدان تلک المرتبة لمرتبة أخری فهو عدم والمهیّه الّتی تنتزع عن الحدّ عدمیّ أی لیس لها ما بازاء فی الخارج. (آملی ۸/۲)

وأمّا الوجود فحیثیّة ذاته ۱۳/۴۱

أی الوجود من حیث هو وجود غیر مضاف إلی شیء وغیر محدود بحدّ، بل من حیث أنّه وجود لیست حیثیّة ذاته محدودة بحدّ، لأنّ الحدّ ینشأ من فقدان کلّ وجود مرتبة وجود الآخر، والوجود من حیث هو وجود لاثانی له ولا کثرة تعتریه فهو من حیث ذاته واحد وفی عین وحدته لـه السّعة والإحاطة وکلّما کانت سعته أو فرو إحاطته أکثر کانت وحدته آکد.

زلف آشفته او موجب جمعیّت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

(آملی ۸/۲)

والنّحو الأعلی من کلّ شیء هو تمامه و کماله ۱۴/۴۱

وذلک لأنّ ذلک الواحد البسیط أقوی وآکد من الوجودات الخاصّة المشتّتة المحدودة الّتی من حدودها یحصل التّرکیب الشّریر من الوجدان والفقدان أعنی وجدان

كلّ مرتبة من الوجود مقام نفسه وفقدانه لمرتبة أخرىٰ ، وكلّما كان الوجود أقوىٰ وآكد كانت النّورية أشدّ والظّهور آكد ، لأنّ حيثيّة الوجود حيثيّة النّور ، و اذا كانت الماهيّات والمفاهيم ظاهرة متميّزة كلّ عن الآخرحين موجوديّتها بموجودات تشتّتية وأنوار ضعيفة كان وجودها بوجود واحد جمعىّ شدّىّ أقوىٰ وآكد . (آملی ٢/١٠)

وفيضه يسع كلّ شیء ١٥/٤١

المراد بفيضه هو الوجود المنبسط الّذى هوفعله ، وقد عرفت أنه لانفسيّة له إلّا كونه عين الرّبط به ، فليس له مقام إلّاكونه إضافة إشراقيّة لاذات ثبت لها الإضافة ، فإحاطته بكلّ شیء عين إحاطته تعالىٰ بكلّ شیء . (آملی ٢/١١)

فهو يحكی كلّ وجود ١٥/٤١

فأمرالحكاية يدور بينه و بين كلّ شیء فهوالحاكی عن كلّ شیء كما انّ كلّ شیء حاك عنه تعالىٰ .

قال المصنّف فی اسرار الحكم ما لفظه : « وحقّ حقيقی داراى كلّ وجودات است بنحو وحدت ووجود غيرمتناهی الشّدّة النّوريّة اومجلی و مظهراست كلّ وجودات را وتمام اعيان وماهيّات را دفعة واحدة سرمديّة ، چنانچه اعيان ومهيّات مظاهر ومرائى باشند درمراتب ظهور بعد از ايجاد .

اعيان همه آئينهٔ حق جلوه گراست ... يا ذات جق آئينه واعيان صوراست
درنزد محقّق كـه حديد النّظراست ... هريكك ازاين دوآئينه آن دگراست.

(آملی ٢/١١)

وبالجملة ذات كلّ شیء المذكورة فی النّظم ١٧/٤١

أشار بهذه الجملة أنّ المراد من قوله: « ذات كلّ شیء» المذكورة فی المتن هومهيّة كلّ شیء ووجوده الخاصّ به ، فكلمة« ذات » إشارة إلى المهيّةالموجودة فی الخارج لأنّ الذّات هی المهيّة وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار ، فالمهيّة من حيث هی مع قطع نظرعن الوجودين تسمّىٰ بالمهيّة ومن حيث كونهـا موجودة فی الخارج تسمّىٰ بالـذّات فالذّات بحسب المفهوم أخصّ من المهيّة ، فكلّ ذات مهيّة دون العكس. فيكون المراد من ذات كلّ شیء

هوالوجود الخاصّ والمهيّة الخاصّة .

وحاصل السؤال أنّ صرف الوجود وإن كان يجمع كلّ وجود بحيث لايشذّ عنه شيء لكنّ المشتمل عليه هونفس ذات الوجود من كلّ شيء لابخصوصيّته الخاصّة الناشئة عن حدّه حسب ما عرفت ، فالوجودات الخاصّة بخصوصيّاتها والمهيّات الموجودة بها غير متحقّقة فى الأزل، وكيف يتصوّر العلم بها فى‌الأزل مع أنّ العلم من صفات الحقيقيّة ذات الإضافة يحتاج إلى المعلوم، وإذ لم يكن المعلوم بخصوصيّته فى‌الأزل لايتصوّر العلم به كذلك فى‌الأزل مع أنّ العلم الكمالىّ هو أن يكون الأشياء بخصوصيّتها معلومة له فى الأزل . (آملی ۱۲/۲)

باالسّلب البسيط ۱۹/۴۱

بيان للواقع توضيح للقضيّة القائلة أنّ المعلوم لم يكن فى الأزل بأنّها سالبة كذا والغرض تحصيل الوزن للنظم لانه احتراز عن أمر كما يوقع فى الوهم . قد تطلق البسيطة ويرادبها المحصّلة فى‌مقابلة المعدولة ، وقد تطلق و يراد بها القضيّة الّتى يكون المحمول فيها وجودا مطلقا يقال لهاهليّة بسيطة فى‌مقابلة‌المركّبة الّتى‌محمولها وجود مقيّد . وفى‌قوله : «المنتفية بانتفاء الموضوع» إشعار بإرادته هنا المعنى الاول ، والثّانى أيضا صحيح فإنّ سلب الكون بمعنى الوجود عن المعلوم لايكون إلّا قضيّة بسيطة سالبة لاتجرى فيها القاعدة الفرعيّة . (هیدجی ۲۶۵)

أى لم تكن بنحوالكثرة فى‌الأزل ۲۰/۴۱

وحاصل الجواب أنّ الأشياء على نحوالكثرة لا تكون فى‌الأزل على نحوالسّالبة المحصّلة البسيطة المتشكّلة من‌الموضوع والمحمول والنّسبة الحكميّة وسلبها وهى قولنا : «المعلوم ليس فى الأزل» و معلوم أنّ السّلب البسيط يصدق مع وجود الموضوع و مع انتفائه معا ، وصدقه فى‌المقام على نحوالسّلب الموضوعى حيث أنّ سلب المحمول الّذى هوالوجود المطلق‌الّذى مفاد «ليس» التّامّة عن موضوع فى‌الأزل مستلزم لسلب كل شيء عنه على‌نحوسالبة الموضوع . وبعبارة أخرى . مفاد قضيّة السّالبة المحصّلة فى‌المقام أعنى

قولنا: «المعلوم لايكون فى الأزل» هو قضيّة السّلب المطلق الّذى هو سلب الشّىء فى مقابل السّلب المقيّد الّذى هو سلب الشّىء عن الشّىء ومفاد «ليس» النّاقصة، ومعلوم انّ السّلب المطلق فى مقابل السّلب المقيّد دائماً يكون على نحو السّلب الموضوعى كما هو واضح.
(آملى ١٢/٢)

لكنّ ما به انكشافها ٢٢/٤١

أي المعلوم على نحو الكثرة و إن لم يكن فى الأزل لكن على نحو الوحدة و البساطة الّذى هو عبارة عن العلم به يكون فى الأزل. (آملى ١٢/٢)

وهو النّحو الأعلى ٢٣/٤١

إلى قولنا: « وكذا النّحو الأظهر ».

إن قلت: حضور النّحو الأعلى من كلّ وجود والنّحو الأظهر من كلّ مهيّة علم بذينك النّحوين لا بالنّحو الأدنى منهما فكيف يعلمها وهما فيما لا يزال ؟ .

قلت: بعلاوة ما ذكرت من أنّ شيئيّة الشّىء بتمامه و ما سأذكر من أنّ الأزل ليس وقتا موقوتا ولا حدّا محدودا ومن أنّ الأمر تابع كالمعنى الحرفى غير مستقلّ فى التّحقّق والظّهور وهو ظهور الله انّ هذه الوجودت سنخ الوجود النّحو الأعلى وهذه المهيّات نفس تلك المهيّات، كما قالوا إنّ الأشياء تحصل بأنفسها فى الذّهن فكيف لا يكون حضورها حضور هذه سيّما انّ تلك ما به الانكشاف لهذه، ألا ترى انّ الصّور الذهنيّة فى علمك الحصولىّ مع انّ لها وجودا آخر أبسط وأنور من وجود ذوات الصّور الّتى فى عالم المادّة علوم لك بذوات الصّور لأنّها مرائى ملاحظة هذه و ما به انكشافها بل لا وجود لها فى هذه الملاحظة، وكلّها وجود ذوات الصّور وإنارتها، وبهذه الملاحظة يقال إنّ ذوات الصّور معلومات بالذّات إذ المعلوم ما حضر صورته عند العالم، وهذا يصدق عليها لا على الصّور و إن كانت الصّور معلومات بالذّات بمعنى آخر. و من هنا كلّما تحكم عليها تسرى إلى المعنونات. (سبزوارى /١٢٩)

وهو النّحو الأعلى ٢٣/٤١

أى النّحو الأعلى[١] من كلّ وجود من الوجودات الخاصّة والنّحو الأظهر السّابق

من كلّ مهيّة من المهيّات .

والنّحو الأعلىٰ من كلّ وجود هوما تقدّم من كون صرف الوجود واجداً لحقيقة الوجود من كلّ وجود خاصّ ملغاة عنه الخصوصيّة الّتى بها يكون وجوداً مخصوصاً أعنى حدّه الّذى عبارة عن فقدانه لمرتبة أخرىٰ من الوجود الّذى ينتزع عنه المهيّة بل نفس الوجود المحدود بذاك الحدّ لابما هومحدود بل بما هو وجود وكونه على النّحو الأعلىٰ من جهة كونه على طريق الوحدة والبساطة لاالتّركيب والكثرة ، وقد عرفت انّ الوجود كلّما كان بسيطا وواحداً كان أشدّ وأقوىٰ .

والنّحو الأظهر من كلّ مهيّة هى تحقّق كلّ مهيّة بذاك الوجود الواحد البسيط الّذى لايترتّب عليها بذاك الوجود آثارها بل المتحقّق به هومفاهيم تلك المهيّات بالحمل الأوّلىّ ولا يصير المتحقّق به من مصاديقها لكى يترتّب عليها آثارها و إنّما يصير الشّىء مصداقا لمهيّة أو مفهوم إذا تحقّق بوجوده المخصوص به و يكون موجوديّة المهيّات بذاك الوجود الواحد البسيط نظير موجوديّة مهيّة الأشياء فى الذّهن حيث أنّها مع وجودها بماهيّاتها فى الذّهن لايترتّب عليها آثارها لأنّ هذا الوجود للذّهن لاللمهيّة و ترتّب أثرالمهيّة عليها إنّما هو إذا وجدت بوجودها لابوجودالذّهن ، وهذا اعنى موجوديّة الماهيّات بالوجود البسيط الجمعىّ هوالمراد بالأعيان الثّابتة على اصطلاح الصّوفية .

(آملى ٢/١٣)

كيف وإذا ظهرت المهيّات هنا ٢/٤٢

هذا إشارة إلى ما مرّ من أنّ إشراق نورالأنوار يظهر كلّ المهيّات .

إن قلت : من أين يتحقّق المهيّات هناك وذلك الوجود الغير المتناهى شدّة لاحدّ له حتّى يكون له مهيّة وهى المحدودة بالحدّ الجامع المانع .

قلت : الموجب لتحقّقها هناك هوانّه المبدء الفيّاض لجميع الوجودات والمهيّات والعلم بالمبدء يستلزم العلم بذى المبدء والمهيّات هناك ليست مهيّات لذلك الوجود و إنّما هى صورعلميّة بما هيٰهنا ، وإنّما هى مهيّات لهذه الموجودات السّلا يزالية. وأيضاً كلّ

موجود سوى الله تعالى[1] له مرتبة وجود بتحقّق قبله مرتبة لم يكن موجودا فيها تحقّق فيها مهيّة متّصفة بالعدم والإمكان، فجميع المهيّات لابدّ من تقرّرها فى المرتبة العلميّة الأزليّة لهذا الاتّصاف. فإنّ عدم الحادث أزلىّ وكذا إمكان الممكن أزلى كما فرّق المتكلّمون بين إمكان الأزليّة وأزليّة الإمكان وصحّحوا الثّانى، وأيضاً الوجود كلّما كان أتمّ وأشمل كان جامعيّته للمعانى والمفاهيم أوفر إلّا انّ المفاهيم هناك توصف باللّاهوتيّة كما يقال الانسان اللاهوتى والماء اللاهوتى والنّار اللاهوتيّة، وصدق المفاهيم هناك بالحمل الاولى لا الشّايع الصّناعى إذ مناط الشّايع وجوداتها الخاصّة. وأيضا على طريقة العرفاء المهيّات صور أسمائه ولوازمها كما قالوا: «سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» فمهيّة الإنسان واقعة تحت اسم الله، والحيوان تحت اسمه السّميع والبصير المدرك الخبير، والفلك تحت اسمه الدائم الرفيع، والملك المقرّب تحت اسمه السّبوح القدّوس البديع وقس عليه.

ان قلت: على الوجه الاوّل الوجودات عندكم مجعولة فكيف قلتم إنّه المبدء الفيّاض للموجودات والمهيّات.

قلت: إنّ المهيّات وإن لم تكن مجعولة بالذّات إلّا انّها مجعولة بالعرض، فالمجعول قسمان: أحدهما المجعول ذاته وثانيهما المجعول منشأ انتزاعه، كما انّ الموجود قسمان: أحدهما الموجود بوجود ذاته ووجود مصداقه، وثانيهما الموجود بمعنى موجوديّة منشأ انتزاعه لا وجود ما يحاذيه وفرده الذّاتى.

إن قلت: ما بالعرض فيه صحّة السّلب.

قلت: نعم، ولكن بنظر دقيق وبعبارة أخرى حقيقة بوجه ومجاز بوجه برهانىّ بل ذوق عرفانىّ على انّه كما انّ المهيّات هنا موجودة بالعرض كذلك هناك، بل مفاهيم الأسماء والصّفات هناك موجودة بالعرض لوجود الذّات. وليعذرنى اخوانى فى خروجى عن طور هذه الحاشية بل عن طور هذا الشّرح إذ المسئلة من العويصات ومن المهمّات.

(سبزوارى ١٣١)

كيف وإذا ظهرت ٢/٤٢

يعنى انّه إذا ظهرت الماهيّات بالوجودات المتفرّقة فيما لا يزال فهى أولى بالظّهور

بالوجود الجمعىّ فى الأزل فكيف لاتكون ظاهرة فيه . (هيدجى ٢٦٥)

فللعلم حكم وللمعلوم آخر ٤/٤٢

فبطل قول من يقول : «لم يكن فى الأزل إلّا علم الذّات بذاته لاالعلم بغيره إذ لاغير فى الأزل» لأنّا نقول : العلم بالغير فى الأزل لاالغير أوالمعلوم ، وقد علمت انّ العلم بالشّىء هوالنّحو الأعلى من الوجود وهو حاضر فى الأزل للأزلىّ ، ومن هنا ورد فى أحاديث أهل العصمة : « عالم إذ لامعلوم» . (سبزوارى ١٣٢)

وهذا كما انّ ٥/٤٢

أى كونهما مختلفين فى الحكم . (هيدجى ٢٦٥)

هو من صقع ٧/٤٢

أى الشّعاع . (هيدجى ٢٦٥)

ولايمكن فيها ٧/٤٢

أى فى المنكشفات بالشّعاع أن يقال هى من صقع الشّمس . (هيد جى ٢٦٥)

وينبغى أن يعلم ٨/٤٢

أى النسبتان فى الحيطة والشّمول متّحدتان ، فكما انّ وجود زيد الطّبيعىّ لايخلو عن الوجود الصّرف ، كيف وكلّ مشوب لايخلو عن صرفه ، وكل مركّب عن بسيطه ، كذلك وعاء وجود زيد الّذى فيما لايزال لايخلو عن الأزل بل وجوده بما هو علم الله ومن حيث أنّ مقوّمة وجودالله تعالىٰ فى الأزل ودركه يحتاج الى تلطّف السّرّ . (سبزوارى ١٣٢)

وينبغى أن يعلم انّ نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر ٨/٤٢

اعلم انّ كلّ واحد من لفظى الأزل والأبد يطلق على معنيين : فالمعنى الأوّل للأزل هوالقدم والأزلّى بمعنى القديم وهومالا أوّل له رأسا على نحوالإطلاق « والياء» منه لاتكون للنّسبة بل الغرض منه المبالغة فى إفادة معناه كما أكّد فى قوله : « اللّهم أنت الأوّل فليس قبلك شىء» . (آملى ١٥/٢)

ومثال النّسبتين ٩/٤٢

ومثال المثال نقطة رأس المخروط الحقيقيّ المارّة بسطح مستوأملس الرّاسم فيه خطّاً كلّ أجزائه متقوّمة بتلك النّقطة السيّاله وجميعها منازل النّقطة . (سبزواري ١٣٢)

وقد يراد به ١٣/٤٢

هذا مشمول المعنى الأوّل لأنّ الأوّل معناه مالا أوّل له مطلقا أوالأصل المحفوظ لهذه المرتبة والمراتب الدّهر والزّمان والآن . (سبزواري ١٣٢)

وقد يراد به ١٣/٤٢

أي بالأزل . (هيدجي ٢٦٥)

جامعة لكلّ الوجودات ١٦/٤٢

المرتبة الأعلى من الوجود هو الوجود الواجبي الغير المحدود بحدّ بل بما هو وجود محض . والمراد بالوجودات الّتي يكون الوجود الواجبي جامعاً لها هو جهة الوجود من كلّ منها الّتي يعبّرعنها بجهة فعليّتها لاحدّ هاالّذي هوفقدان كلّ وجود لمرتبة وجود آخر ولاالمهيّة المنتزعة عن تلك الحدود ، ومن المعلوم انّ كمال كلّ وجود إنّما هومن جهة فعليّته وحيث وجوده لامن حدّه أوالمهيّة المنتزعة من حدّه وإذا كان الوجود الواجبي جامعاً للجهة الفعليّة من كلّ وجود وحيثيّة الوجوديّة من كلّ منه كان بفردانيّته جامعاً لكلّ كمال يترتّب على كلّ وجود بحيث لايشذّ عن حيطة كماله كمال ، وكيف وهو معطى كلّ كمال ومعطى الشّيء لايكون فاقده ، ولولم يكن واجداً لكمال كلّ وجود لكان فاقداً لبعضه لامحالة وهونقص تعالى شأنه عنه مع انّه يستلزم محدويّته بفقدان ما يفقده من الكمال وهو مع انّه خلف مستلزم للتّركيب من الوجدان والفقدان المستلزم للامكان . (آملي ١٩/٢)

حيث أنّه بوحدته جامع ١٧/٤٢

جامعيّة الإنسان الحقيقيّ لموجودات عالم الملك أربع مرّات مرّة جامع لنظائر ما فيه بحسب بدنه ، كما انّ روحه البخاري بمنزلة الفلك ، وحركة شريانه بمنزلة حركته الوضعيّة ، وقلبه كالشّمس ، وباقي الأعضاء الرّئيسة كباقي الكواكب السيّارة ، وكبده كالبحر ، وأوردته كالشّطوط والأنهار إلى غير ذلك مما قاله العرفاء في تطبيق النّسختين

ومقابلة الكتابين ، ومرّة فى حسّه، ومرّة فى خياله لأنّ المدرك بالذّات غير المدرك بالعرض مع انحفاظ المهيّة فيهما، والسّنخيّة فى وجودهما، ومرّة فى عقله وهذا الوجود أتمّ من الوجدانات الأخرىٰ لأنّ هذا وجدانها بحقائقهاوتلك وجدانها برقايقها، حتّى أنّ وجدان موادّها إيّاها أضعف بكثير لأنّه وجدان رقايق الرّقايق ، فانت إذا حصّلت حقيقة النّار مثلا ووجدت مطالب «ماهى» و«هل هى» و«لم هى» لانسبة لوجدانك بوجدان عقلك إيّاها إلى وجدان الحسّ والخيال والمادّة إيّاها ، ولهذا قال الحكماء: «الحكمة صيرورة الإنسان عالماعقليّا » لاحسّيّا ولاخياليّا لأنّ هذا يتيسّر فى الجملة للأمّى الجاهل .
(سبزوارى ١٣٣)

مثال الإنسان الكامل بالفعل ١٧/٤٢

حيث أنّه قد ثبت فى محلّه أنّ تكامل الإنسان ووصوله إلى الغاية المخلوق لها ليس على نحو التّلبس بعد الخلع بل إنّما هو على طريق التّلبس بعد التّلبس فهو فى كلّ مرتبة يصل واجد لما دونها من المراتب إلى أن يصل إلى منتهاه فيكون فى وحدته واجداً لجميع مراتب ما دونه من الصّور والمعانى والأشباح، والأرواح، فيكون فى وحدته جامعاً لكلّ ما دونه فيكون حاكياً عن كلّ ما سواه ممادونه ، كما انّ كلّ ما دونه مرائى ذاته وذاته مرآت الحقّ. «من رآنى فقد رأى الحقّ» . (آملى ١٩/٢)

من الدُّرّة ٢٠/٤٢

بالضمّ أى اللّؤلؤة جمع درّ ودررق . (هيدجى ٢٦٥)

الأوّل ٢٢/٤٢

أى المقام الأوّل . (هيدجى ٢٦٥)

يعنى انّ فيضه المقدّس ٢١/٤٢

هذا المقام لازم ذلك المقام ويسوق ذلك إلى هذا ، لأنّه إذا كان السّنخيّة فى مراتب الوجود سيّما فى الظّهور، والظّاهر والمهيّات واحدة مع المهيّات العلميّة والتّفاوت كتفاوت الرّتق والفتق والّلف والنشر والجمع والفرق فذلك الواحد فى الكثير وفعليّات هذا الكثير فى ذلك الواحد، وقد علمت سابقا أنّ حقيقة الوجود ليست حقايق متباينه بل

حقيقة واحدة مشكّكة والسّنخيّة فيها كسنخيّة الشّيء والفيء . (سبزواری ۱۳۳)

يعنى انّ فيضه المقدّس ٢١/٤٢

اعلم انّ المراد من مقام الوحدة فى الكثرة وكون الواحد بوجوده البسيط الجمعىّ عين الكثير بلا انثلام وحدته وبساطته هو إحاطة الفيض المقدّس والرّحمة الواسعة لكلّ مهيّة رحمة وعلماً لما عرفت من أن الوجودات الخاصّة الّتى خصوصيّاتها تنشأ من إضافتها إلى مهيّة مهيّة هى نفس الوجود المنبسط على كلّ شىء والتفاوت بينهما كالكلّىّ والحصّة حيث انّ الحصّة هى الكلّىّ مقيّدة تجىء على نحو يكون التّقييد كالمعنى الحرفى أى على نحو يكون مغفولا عنه غير ملتفت إليه جزء والقيد خارج عنها إلّا انّ الوجود المنبسط كلّىّ سعىّ شمولىّ خارجىّ وتكون كليّته بالمعنى العرفانىّ . (آملی ١٩/٢)

أى مقام الفعل ٢٢/٤٢

إنّما فسّره بهذه لئلّا يتوهّم أنّ المراد هوما يقابل الانفعالى بل هوما يقابل الذّاتى. (هیدجی ٢٦٥)

والثّانى هوالعلم الفعلىّ أى مقام الفعل ٢٢/٤٢

فسّر العلم الفعلىّ بكونه مقام الفعل إشارة إلى دفع توهّم أن يراد منه الفعلىّ فى مقابل الانفعالى. والحاصل انّ المراد من العلم الذّاتىّ هو نفس الذّات المقدّسة الّذى هو علم وعالم ومعلوم ومن العلم الفعلىّ هو نفس الفعل الّذى هو علم ومعلوم . (آملی ٢٠/٢)

فقولنا ١/٤٣

مبتداء خبره قوله: «أطبق» أى أنسب بالعلم الفعلىّ ليكون إشارة إلى دفع مايتوهّم ويقدح به طريقة الشّيخ الإشراقىّ و إن أن أمكن انطباقه على العلم الذّاتى أيضاً على ما فى الحاشية . (هیدجی ٢٦٦)

فقولنا وجودها أى وجود كلّ شىء ١/٤٣

اعلم انّ هذه العبارة قابلة الانطباق على العلم الفعلىّ وعلى العلم الذّاتى إلّا انّها على الفعلىّ أطبق، ومعناها على الأوّل انّ للوجود المنبسط الّذى هو فعله تعالىٰ وهو أيضا علمه

فی مقام الفعل اعتباران : اعتبار انّه وجود فی نفسه واعتبار انّه مضاف إلی المهیّات الّذی بهذا الاعتبار یکون وجوداً خاصّاً ویسمّی أثره تعالی[1]، ومن المعلوم أنّه باعتبار کونه فی نفسه متقدّم علیه من حیث کونه مضافاً إذ الإضافه إنّما تطرء علیه والمضاف أعنی ذاته متقدّم علی ذاته من حیث کونه مضافاً لأنّ الإضافة تعرض علی الذّات فلابدّ أوّلا من اعتبار الذّات فی نفسه ثمّ اعتبار إضافته فهو من حیث نفسه متقدّم علیه من حیث کونه مضافاً فهو من حیث کونه متقدّماً علم ومن حیث کونه متأخّراً معلوم، وبهذا اندفع الاشکالات الّتی أورد علی طریقة الاشراق من کون الفعل علماً للزوم عدم تقدّم العلم علی المعلوم و لزوم التغیّر فی علمه تعالی وعدم علمه بالشّیء مالم یکن موجوداً وحدوثه عند حدوثه و تفاوت علمه بالأشیاء بواسطة غیبوبتها بعضها عن بعض . (آملی ۲/ ۲۱)

بما هو العلم سیق ۲/۴۳

علیه بما هو معلوم سبق وجه الله النّورانی علی الوجه الخلق الظّلمانیّ وسبق الوجود علی الماهیّة علی المذهب المنصور وهو السّبق بالحقیقة من أقسامه الثّمانیة المذکورة ، وقد علمت انّ لهذا الوجود المنبسط علی الماهیّات وجهان : وجه یلی الرّبّ ووجه یلی الماهیّات. (هیدجی ۲٦٦)

أطبق ۲/۴۳

إنّما قلنا : «أطبق» لإمکان انطباقه علی العلم الذّاتی بأن یراد بوجودها العلمیّ ما هو النّحو الأعلی المنطوی فی وجوده الجامع وبوجودها المضاف إلی مهیّاتها الوجودات الّتی هی سنخ ذلک الوجود الشّامخ الإلهی بلا تجاف فیه . (سبزواری ۱۳۳)

لانّ الصّورة العلمیّة ٤/٤۲

تعلیل للمنفیّ . (هیدجی ۲٦٦)

لأنّ وجودها ٥/٤۳

علّة للنّفی . (هیدجی ۲٦٦)

وکذلک لاتغییر ٥/٤۳

فزعمهم انّ العلم الحضورىّ يستلزم التّغاير والتّغيّر فى علمه تعالى من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذّات وسراية حكم الماهيّة إلى الوجود والمظهر إلى الظّاهر. (هيدجى ٢٦٦)

والتّحقيق ما سبق ٩/٤٣

يعنى كيف لا يكون ذلك العلم السّابق على جميع المراتب تفصيليّا و ذلك الوجود السّابق البسيط الحقيقة جامع لكلّ الوجودات بنحو أعلى ولكلّ المهيّات بنحو أبهى، لأنّ المهيّات الّتى هناك موجودة بوجود واحد علمى نورىّ كملزوماتها الّتى هى الأسماء والصّفات، والنّور الوجود الحقيقى متى كان أشدّ وأجمع كانت إنارته للمهيّات والوجودات أتمّ، فإنّ يدالله مع الجماعة وقد عرفت معنى اللّزوم الغير المتأخّر فى الوجود فلا تغفل .

(سبزوارى ١٣٣)

والتّحقيق ما سبق ٩/٤٣

من أنّه بوجوده الواحد البسيط جامع لكلّ وجود بنحو أعلى، فهو فى عين كونه علماً إجمالياً أى وجودا واحدا بسيطاً فى غاية البساطة بنفس انكشاف ذاته يكون جميع الأشياء منكشفاً له فى مرتبة انكشاف ذاته لذاته لعدم خلّو شىء منها عن مرتبة ذاته .

(آملى ٢/٢٢)

واين هذا من ذاك؟ ٩/٤٣

قال صدر المتألّهين : « من يقول علمه التفصيلىّ متأخّر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله، والرّاسخ فى الحكمة عندنا من أثبت علمه بجميع الأشيآء مع كثرتها وتفصيلها فى مرتبة ذاته السّابقة على جميع اللّوازم والخوارج من غير أن يلزم اختلاف حيثيّته» . (هيدجى ٢٦٦)

واين هذا من ذاك ؟ ٩/٤٣

أى أين ماذكرنا من كون ذاته المتعالى علماً اجمالّياً بذاته فى عين الكشف التفصيلىّ. وماذكره شيخ الإشراق من كون ذاته علماً اجمالّياً بالأشياء لاغير، ولنعم ما تمثّل به المصنّف - قدّس سرّه - فى الفرق بين الطّريقة الّتى اختارها تبعاً لصدر المتألّهين و بين طريقة

الإشراق فی حاشیة الأسفار واسرار الحکم بالشّعر الفارسیّ وهوهذا :

هزار نقد ببازار کائنات یکی بسکّهٔ کامل عیارما نرسد (آملی ٢/٢٢)

ولیس مجد ١٠/٤٣

حاصله أنّ مجده تعالیٰ بذاته وبعلمه بذاته الّذی هوعین ذاته وعلمه بما عدا ذاته المنطوی فی علمه بذاته فلا یلزم الاستکمال علی ذاته . (سبزواری ١٣٣)

ولیس مجد وکمال ١٠/٤٣

أی یجب أن یکون کماله تعالی فی مرتبة ذاته وعین ذاته ووجود الأشیآء بما هومضاف إلی الأشیاء فی العلم الکمالیّ لیس عین ذاته أو وجود المنبسط علی الأشیاء بما هو وجود الّذی هو فعله لیس عینه تعالی فلا یصحّ جعل شیء منهما کمالا له بل کماله انکشاف الأشیاء عنده بنفس انکشاف ذاته الّذی هوعین ذاته لکون انکشاف الأشیاء منطویا فی انکشاف ذاته لأنّ وجوداتها منطویة فی وجوده لمکان کونه واحداً بسیطاً وفی وحدته جامعاً لکلّ وجود وکمال وجود بنحوأعلیٰ . (آملی ٢/٢٣)

فذاته تعالی عقل بسیط ١٤/٤٣

أی الآیة الکبریٰ لذاته ولعلمه بذاته هی العقل البسیط الخلّاق للمعقولات التّفصیلیّة ، والأولی أن یراد أنّ ذاته علم بسیط جامع کما یقول الحکماء «الواجب تعالیٰ یعقل الأشیاء» ویقولون : «الأوّل تعالیٰ عقل فأوجدلا انّه أوجد فعقل» وفیما نقلنا عن الشّیخ «العقل الأوّل الواجب» وسبب تعبیرهم عن العلم بالعقل انّ العلم له اربعة اقسام : الإحساس والتّخیّل والتوهّم والتّعقّل ، وعلی أنحائه هو التّعقّل فعبّروا بالتعقّل للتّنزیه ونحن تأسّینا بهم . (سبزواری ١٣٤)

فذاته عقل بسیط ١٤/٤٣

أی علم بسیط ، والعلم علمان : علم إجمالیّ یسمّی ذلک العلم فی عرف الحکمآء بالعقل البسیط ، وعلم تفصیلیّ المسمّیٰ عندهم بالعقل النّفسانیّ المنبعث من العقل البسیط انبعاث القدر من القضآء والقضآء من العنایة . (هیدجی ٢٦٦)

فذاته عقل بسيط ١٤/٤٣

يمكن أن يكون الغرض من هذه العبارة ذكر مثال لذاته تعالى فى انطوائه لكلّ وجود مما دونه و هوالعقل البسيط المشتمل على جميع المعقولات التّفصيليّة، فكما انّ العقل البسيط مع وحدته جامع لجميع المعقولات التّفصيليّة ، فكذلك ذاته تعالى فى وحدته جامع لكلّ وجود مما دونه بنحو أعلى ولكلّ مهيّة بنحوأ ظهركما قال فى مبحث العلّة والمعلول فى بيان الفاعل بالتّجلّى : « انّ علمه السّابق التّفصيلىّ بفعله منطو فى علمه بذاته انطواء العقول التّفصيليّة فى العقل البسيط الإجمالى» انتهى .

والمراد بالعقول التفصيليّة ١– إمّا المعقولات المفصّلة الّتى تسمّى النّفس فى مرتبتها قلبا وحينئذ يكون المراد من العقل البسيط هو الملكة الخلّاقة للتّفاصيل الّتى تسمّى النّفس فى مرتبتها روحاً ٢– وإمّا النّفوس النّاطقة فى مرتبة العقل بالفعل وحينئذ يكون المراد من العقل البسيط العقل الفعّال المخرج للنفوس النّاقصة من العقل الهيولانى إلى مرتبة العقل بالفعل ٣– وإمّا العقول المفارقة فيكون المراد من العقل البسيط حينئذ العقل الكلّى أعنى به العقل الاول ، وانطواء المعقولات المفصّلة فى الملكة الخلّاقة لها والنّفوس النّاطقة فى مرتبة العقل بالفعل فى العقل الفعّال والعقول المفارقة فى العقل الأوّل واضح بعد تصوّر اتّحاد العاقل والمعقول وانّ معطى الشّىء لايعقل أن يكون فاقده . (آملى ٢/٢٣)

وأن الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أعلى ١٦/٤٣

جعلناه عطفا تفسيريّا للكثرة فى الوحدة إشارة إلى أنّه هى دفعا لوهم كثيرين توهّموا أنّه مسئلة الوحدة فى الكثرة الّتى هى فى ألسنة أهل الذّوق ويدّعى نيلها جمّ غفير مع أنّ مسئلة البسيط هو الكلّ وليس بشىء منها لم يصل إليها إلّا قليل أوحدىّ كما قال صدر المتألّهين صاحب الأسفار– قدّس سرّه – فى موضع منه : « ولم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك» والحقّ معه إذ لو وصل إليه المشّاؤن لما قالوا فى علم الله التّفصيلى بالصّور المرتسمة ولو وصل إليه الإشراقيّون كالشّيخ الإشراقى شهاب الدّين السّهروردى وأتباعه لما قالوا انّ علمه الكمالىّ الذّاتىّ هو علمه الأجمالىّ وعلمه التّفصيلىّ الفعلىّ هو وجودات

الأشياء المفصّلة حتّى ألزم عليهم التغيّر فى علمه بل الإيجاب فى فعله وقس عليه الآخرين، وإن قلنا نحن إنّ هذا المقام لازم ذلك المقام كما مرّ لكنّ التّلازم غير الملزوم .

و من عجائب هذه المسئلة أنّ أحد المخالفين غاية الخلاف صار دليلا على الآخر فإنّ غاية الوحدة والبساطة اقتضت أن يكون هو الكلّ الّتى فى غاية الكثرة الّتى لا كثرة فوقها وهذا كما قد يكون ما هو مناط الشّبهة بعينه مناط الدّفع كما فى شبهة الثّنوية والدّفع الّذى تفاخر ارسطو به من هذه الجهة، فإنّه لما كان وجودا بسيطا ماجاز عليه سوى الوجود والوجدان لا العدم والفقدان ولو لوجود مثقال ذرّة وإلّا لزم التّركيب من الوجود والعدم والوجدان والفقدان وهو شرّ التّركيب، وقد قال بعض العرفاء: « عرفت الله بجمعه بين ـ الاضداد» ومسئلتنا هذه أحد مصاديقه ولا عجب فانّ الكثرة بحسب المفهوم والوحدة بحسب الوجود .

ثمّ اعجوبة أخرى ما قالوا: «بسيط الحقيقة كلّ الوجودات وليس بشىء منها» ولا عجب أيضا فانّ الإثبات ناظر إلى فعليّاتها والسّلب إلى حدودها ونقايصها، ومن الاوهام أنّ معنى قولهم هذا «انّ كلّ شىء هو الله» حاشاهم عن ذلك اليس عنوان الموضوع هو البساطة، وعلى هذا الوهم لا يبقى وحدة ولا بساطة فانّ الكلّ الافرادى او المجموعى ينافى الوحدة والبساطة، وأيضا من يقول انّ بسيط الحقيقة كلّ الوجود، كيف يلزم عليه انّه قال: «كلّ الوجود بسيط الحقيقة» ومن قال: «كلّ إنسان حيوان» لم يقل: «كلّ حيوان إنسان» مع انّ فى تلك الجامعيّة الوحدة والبساطة محفوظتان واستعمال لفظ «كلّ» بلعتبار وجودات الّلايز اليه أو تعدّد المفاهيم و إلّا فهو بوجود واحد وحدة حقّة حقيقيّة جامع الكلّ، وإذا لوحظ الوجود المنبسط بوحدته الحقّة الظليّة وتنزّهه عن النّقايص كما سيشير إليه التّعبير عنه بالفيض المقدّس وجعل مفاد قولهم هذا لم يخلوا عن مغالطة مع كونه ظهور الحقّ تعالى ووجهه لأنّ هذا مقام الوحدة فى الكثرة وقولهم هذا فى مقام الكثرة فى الوحدة كما مرّ فكيف إذا جعل مفاده الكلّ الإفرادى أو المجموعى اللّذين هما وصف المظاهر .

(سبزوارى ١٣٤)

وانّ الوجود البسيط كلّ الوجودات ١٦/٤٣

هذا تفسیر لقوله مسئلة الکثرة فی الوحدة الّتی یعبّر عنها تارة بها وأخری به. والسّرّ فی کون الوجود البسیط کلّ الوجودات هو انّ بساطته تقتضی أن لاتکون مرکّباً من وجدان وفقدان الّذی هو شرّ التّراکیب بل کان بسیطاً أی کان فی مرتبة ذاته نفس الوجدان من غیر أخذ فقدان فی مرتبة ذاته فهو من حیث کونه فی نفسه لم یفقد عنه وجود ذرّة مما فی السّموات والأرض وإلّا لکان مرکّباً من وجدان ذاته وفقدان تلک الذّرّة کما لایخفی، وکلّما کانت البساطة أوغل والوحدة اشدّ کانت الإحاطة أکثر والشّمول أتمّ حتّی إذا کانت البساطة بحیث لایکون أبسط منه کان واجدیّته تعالی بحیث لایشذّ عن تحت وجوده شیء، وهذا ما قیل من أنّ کلّ شیء إذا جاوز حدّه رجع إلی ضدّه، وإلیه یشیر الحافظ :

زلف آشفته او موجب جمعیّت ما است

چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

از خلاف آمد دوران بطلب کام که من

کسب جمعیّت از آن زلف پریشان کردم

(آملی ٢/٢٤)

کما قال ارسطالیس ١٧/٤٣

غرضه من هذه العبارة التّعریض علی صدر المتالّهین - قدّس سرّه - حیث یقول بأنّه لم یجد علی وجه الأرض من وصل إلی مسئلة الکثرة فی الوحدة ببیان وصول ارسطو من المتقدّمین والسّیّد الدّاماد من المتأخّرین إلیه . (آملی ٢/٢٥)

وأحیاه ١٧/٤٣

فاعله الصّدر - قدّس سرّه - . (سبزواری ١٣٥)

وهو کلّ الوجود ١٨/٤٣

قد علمت معناه ، وأمّا قوله: « وکلّه الوجود» فمعناه انّه لا مهیّة له وکذا کلّ البهاء والکمال معناه انّ صفته تعالی مع کونها واحدة بسیطة کلّ الفضایل والفواضل فی غیره وکلّه البهاء والکمال انّ صفته ذاته ولیس فیه ذات وصفة زایدة وقوله - قدّس سرّه :

فهو الهوالحقّ ... » لأنّ منع الصّدق على الكثرة الّذى هومفاد الهويّة إنّما هو بالوجود إذ ما لم يلحظ وجود مع مهيّة لم يرفع عنها إبهامها، وكلّ وجود متقوّم بالوجود الصّرف فهو هويّة كلّ هو . (سبزوارى ١٣٥)

وهو كلّ الوجود وكلّه الوجود ١٨/٤٣

أمّا كونه كلّ الوجود فهو إشارة إلى مسئلة الكثرة فى الوحدة ، وأمّا كون كلّه الوجود فلما تبيّن من أنّه مهيّته عين وجوده بمعنى أن لامهيّة له سوى الوجود، وأمّا كونه كلّ البهاء فلأنّ ذاته المقدّسة عين البهاء والكمال ، وكمال كلّ كامل بهىّ بفيض منه سبحانه، فكلّ كمال رشح من كماله وكلّ جمال قطرة من بحر جماله فهوالكامل بذاته البهىّ الجميل بذاته ، وغيره إنّما كامل وجميل به تعالى[1] . وأمّا انّ كلّه البهاء فلأنّه ليس شىء وبهائه شىء آخر داخل فى ذاته أوخارج عنه لازم له حتّى يكون هوشىء مغاير مع كماله تغاير الجزء مع الكلّ أوالمعروض مع عارضه بل هو بنفسه البهاء بحيث يكون إضافته إلى الكمال والبهاء والجمال ، وكلّما يكون من نظائر هذه الصّفات بيانيّة فذاته عين البهاء فكلّه البهاء لابمعنى أنّه تعالى كلّ وله جزء بل بمعنى أنه بنفسه فى مرتبة ذاته عين البهاء ، فالبهاء ذاتىّ لـــه بالذّاتى فى باب الايساغوجى أى ليس بخارج عنه فى ضمن كونه عينه لاجزئه إذ ما ليس بالخارج عن حقيقة الشّىء المعبّر عنه بالذّاتى فى باب الايساغوجى قد يكون عين الشّىء وقد يكون جزئهُ وأمّا قوله : « وما سواه على الإطلاق لمعات نوره» فهو إشارة إلى مسئلة الوحدة فى الكثرة . (آملى ٢/٢٥)

فهوالهوالحقّ المطلق ٢٠/٤٣

الحقّ يطلق على معان خمس :

١ـ القول المطابق للمخبر عنه إذا طابق المخبر عنه للقول كما انّه أى القول صدق باعتبار مطابقته مع المخبر عنه . والحاصل انّ القول حقّ باعتبار كونه مطابَقاً (بالفتح) مع المخبر عنه وصدق باعتبار كونه مطابِقاً (بالكسر) معه .

٢ـ الموجود الحاصل بالفعل فى مقابل ما كان له قوّة الوجود ، فالهيولى الأولى بهذا

الإطلاق ليس بحق ّ والصّورة يطلق عليها الحق ّ .

٣ـ الموجود الّذى لاسبيل للبطلان إليه :

٤ـ الموجود الّذى لا يخالطه شىء غير الوجود من عدم أوعدمى ّ أى حد ّ ينفد عنده ومهيّة تنتزع من حدّه . والمراد من الحق ّ الّذى يطلق عليه تعالى هوالأخيرلماعرفت من أنّه الوجود الّذى لايحدّ بحدّ بل يكون عين الوجود فلاتركيب فيه ولامهيّة له فهو الحق ّ المطلق و ما سواه فهو حق ّ من جهة وجوده لأن ّ فيه غيرالوجود فلا يكون حقّا مطلقا ولاوجود على الإطلاق إلّاهو ولاحق ّ كذلك إلّاهو وهذا المعنى عين كونه بسيط الحقيقة وان ّ بسيط الحقيقة كل ّ الأشياء غاية الأمر انّه أدّاه بعبارة غامضة .

(آملى ٢/٢٦)

وإلى ان ّ قولهم ٢١/٤٣

حاصله انّهم فى قولهم هذا وقولهم بالكثرة فى الوحدة لم يأتوا بغريب بل هذا مفاد قوله تعالى : و« اللهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ » وقوله : « لايَعزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقالَ ذَرَّةٍ » وأمثالها . وفى قولهم بالوحدة فى الكثرة أشاروا إلى أن ّ الوجودات روابط محضة و فقراء صرفة إليه ذاتا وصفة وفعلا كما قال تعالىٰ : « أنْتُمُ الفُقَراءُ إلى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِىُّ » . (سبزوارى ١٣٦)

وإلى ان قولهم البسبط كل ّ الوجودات ٢١/٤٣

كلمة « وإلى ان ّ قولهم» عطف على قوله « إلى مسئلة الكثرة فى الوحدة » يعنى ان ّ قوله : «فذاته عقل بسيط جامع لكل ّ معقول» إشارة إلى أن ّ مرادهم من قولهم : « بسيط الحقيقة كل ّ الأشياء وليس بشىء منها » هو مسئلة العلم الذّاتى الكمالى ّ وانّه لايعزُب عن علمه مثقال ذرّة ، وأمّا الجمع بين النّفى والإثبات فى قولهم اعنى « كونه كل ّ الأشياء وإنّه ليس بشّىء منها » فباعتبار الجهة الوجوديّة فى كل ّ وجود وجهة الحدود النقائص فيها ، فالإثبات ناظر إلى جهة الفعليّة من كل ّ وجود والنّفى إلى جهة حدوده ونقصه وإمكانه .

وأمّا وجه تحاشى العقول الوهميّة أى المحبوسة فى عالم الوهم وعدم تجرّدها عن

عالمه إلى عالم القدس بحيث كلّما يتعقّله عقله يخالطه مع وهمه ولا يخلو عقل منه عن وهم أبداً. فلمّا أوردوا بأوهامهم على هذا القول من استلزام كون البسيط كلّ الأشياء أن يكون كلّ شيء هو الله تعالى عن ذلك وهذا محال لاستلزامه إختلاطه بالأشياء الخسيسة تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، ووجه الذّبّ عنه إنّ قولهم: «البسيط كلّ الأشياء» لا يستلزم أن يكون كلّ الأشياء هو البسيط كيف والأشياء مركّبات والبسيط بسيط. (آملى ٢٧/٢)

ومعنى تبعيّة الأمر أنّ الوجود المنبسط ٢/٤٤

غرضه من هذه العبارة ما تقدّم منّا شرحه عند قوله: « يعنى أنّ فيضه المقدّس » و حاصله أنّ المراد من مسئلة الوحدة فى الكثرة هو انبساط أمره الّذى هو الوجود المنبسط على الممكنات من أعلاها إلى أسفلها، وحيث أنّ الوجود المنبسط نفس ذاته عبارة عن ظهور الحقّ لا أنّه ذات ثبت له الظّهور بحيث يكون هو شيئاً وكونه ظهوراً له تعالى شيئا آخر بل هو عين الظّهور، وحيث يكون إضافته إلى الظهور بيانيّة لا لاميّة أعنى أنّه عين الظّهور لا شيء له الظّهور فيكون نفسيّته عين كونه ظهوراً فلا حكم له إلّا كونه ظهوراً ويكون سمته إلى الحقّ المتعالى فى الخارج كالمفهوم من معنى الحرفىّ فى الذّهن، فكما أنّ المعنى الحرفىّ لا إستقلال له فى عالم الذّهن وإنّما هو مرآت لتعرّف حالة فى الغير فكذلك الوجود المنبسط لا إستقلال له فى الخارج وإنّما هو مرآت ووجه لتعرّف ذاته تعالى، فلاجرم قالوا فى مقام الوحدة فى الكثرة بكونه تعالى الّذى هو الوجود الصّرف والمجرّد عن المجالى والمظاهر الواحد فى الكثير إذ الوجود المنبسط لا يحكم عليه بشيء عندهم من حيث هو ملحوظ كالمعنى الحرفىّ فلا يرى شيئاً (وذاته تعالى) آخر بل كأنّه هو. (آملى ٢٧/٢)

بل تبع محض ٤/٤٤

أى لا ذات وتابعيّة حتّى يلزم استقلال فى تلك الذّات، فهو تابعيّة محضة لكن لا بالمعنى المصدرىّ بلا اصطلحنا بمقتضى البرهان على أن نطلق عليه التّابعيّة كالفقر والرّبط والإضافة ونحوها. (سبزوارى ١٣٦)

وداخل فى صقع وجوده ٤/٤٤

كيف و هو ظهوره ووجهه الباقى بعد فناء كلّ شىء ولا وجود لـه إلّا ظهور الوجود الواجب تعالى ولا إستقلال إلّا ظهور الإستقلال الوجوبى. (سبزوارى ١٣٦)

بحسب العين ١١/٤٤

يعنى أنّ المعنى الحرفى غير مستقلّ بالمفهوميّة بحسب الذّهن و هذا غير مستقلّ بالوجود بحسب العين : وكما إنّ المفاهيم الذّهنية مطلقا عنوانات الخارجيّات و مرائى لحاظها بحسب الذّهن كذلك الوجود المنبسط عنوان خارجىّ لعين الأعيان و مرات له بحسب العين ، لايخلو إمّا بأن لاشيئيّة لها مهيّة عليك باستنباط طريق سهل لتقريع رأس من يقول نحن لسنا مكلّفين بالتّفصيل بل يكفى الكلّ المعرفة الإجماليّة بأنّ لله تعالى علما، وإمّا إنّه هل هو ثابت أوموجود عينى أوذهنى أوغير ذلك فلانكلّف بها ولاشغل لنا به فيقال له أنّ المعرفه قبل التّكليف الشّرعى لأنّها واجبة عقلا لاشرعا كما قرّر فى علم الكلام . و ثانيا يقال له أن لاشغل لك بها فلها شغل بك فانّ المنفصلة الحقيقيّة ذات الجزئين دايرة بين النفى والأثبات بانّ الأشياء إمّا لها تحقّق فى الازل أولا لايجوز ارتفاعهما ولا إجتماعهما . فان قلت لا لم يبق أصل العلم بالغير وارتفع معرفتك الاجمالية فانّك ان تفهم الاشكال تعلم أنّه لا يتحقّق العلم بالغير مع إنتفاء شيئيّة مارأسا ، وإن قلت لها تحقّق فلابدّ إن تبذل جهدك و تفهم شيئيّة المهيّة وشيئيّة الوجود والوجود والعينى والذّهنى و غير ذلك حتى تجمع بين الامرين العلم ونفى القدم عمّا سوى الله تعالى وتصدق بالحقّ لا بالمحال والكذب . (سبزوارى ١٣٦)

والفيض المقدّس ١٥/٤٤

فإنّ الفيض الإلهى ينقسم إلى الفيض الأقدس والفيض المقدّس ، وبالأوّل يحصل الأعيان الثّابتة فى العلم وبالثّانى يحصل تلك الأعيان فى الخارج ، ويسمّيان بالتّجلّى الأوّل والتّجلّى الثّانى ، وكثيرا ما يطلق العقل البسيط على الجوهر المفارق ذاتا وفعلاً فى مقابل النّفس لأنّ النّفس بما هى نفس أى من حيث تعلّقها بجرم طبيعىّ ليست بسيطة

الحقیقة بل حکمها حکم الطّبیعة فی انتظام حقیقتها من جهتین : إحدیهما ما بالفعل و الأخریٰ ما بالقوّة . (هیدجی ۲۶۶)

الفیض المقدّس و الأقدس ۱۵/۴۴

قسّموا الفیض الإلهی إلی قسمین : الأقدس والمقدّس ، والمراد بالأوّل ما یحصل به الأعیان الثّابتة فی موطن العلم وهو المسمّی عندهم بالتّجلّی الأوّل، وبالثّانی ما یحصل به تلک الأعیان فی عالم العین وهو المعبّر عندهم بالتّجلّی الثّانی . وکون الأوّل من صقعه ظاهر حیث أنّ الأعیان الثابتة فی موطن العلم صور أسمائه ولوازمها الغیر المتأخّرة عنه فی الوجود ، وفی المثل لو کان له تعالی مهیّة لکانت الأعیان مهیّة له . وإنّما کانت لوازم له تعالی لأنّ وجوده الشّدّی الّذی هو فوق مالایتناهیٰ بمالایتناهیٰ شدّة یکون جامعاً لجمیع الوجودات علی نحو أعلی فیکون ملزوماً لجمیع المهیّات والمفاهیم إلّا أنّ تلک المفاهیم توصف فی تلک الحضرة باللّاهوتیّة فیقال : «إنسان لاهوتیّ» و«فلک لاهوتیّ» وهکذا . وإنّما لم تکن مهیّات له تعالی لأنّ المهیّة منتزعة عن حدّ الوجود ولا حدّ لوجوده تعالی ولزومها لوجوده الشّدّی إنّما نشأ من عدم محدودیّته فلا تکون مهیّة له تعالی بل هی مهیّات لوجوداتها الخاصّة المحدودة، وإن شئت فقل إنّ تلک المفاهیم هی فی الحضرة الرّبوبیّة تلک المفاهیم بالحمل الأوّلی لا بالحمل الصّناعیّ لأنّ المعیار فی کون شیء مصداقاً هو موجودیّته بوجوده المخصوص به لا بوجود آخر، والماهیّات موجودة فی الحضرة اللّاهوتیّة بوجوداتها وهذا ما قلنا من وضوح کون الفیض الأقدس من صقعه .

وأمّا کون الفیض المقدّس من صقعه تعالی فلما عرفت من کونه ربطاً محضاً لأنّه شیء له الرّبط فلا نفسیّة له حتّی یحکم علیه بأنّه من صقعه، نعم یلاحظ استقلالیّاً فیجعل آلة لملاحظته بما هو فانٍ وربط محض فیحکم علیه بکونه من صقعه لکن بحیث یسری الحکم من الملحوظ إستقلالا إلی ما هو واقعه ومصداقه کما أنّه یلاحظ مفهوم الابتداء بما هو معنی إسمیّ کلّیّ یصدق علی کثیرین ویحکم علیه وبه ویجعل وجهاً ومرآتاً للحکم علی مصادیقه أعنی خصوصیّات النّسبة الابتدائیة المتخصّصة بالاستعمالات الجزئیّة فی مواردها فیحکم

عليها بأنّه لايحكم عليها وبها ، والمصحّح لذلك هو التّفاوت بين الحملين الاوّلى والشّايع الصّناعى وتمام الكلام فى ذلك فى محلّه . (آملى ٢/٢٩)

لزم أن يتصوّر ما هو ١٨/٤٤

بأن فرض وجود كان الفيض من صقعه . (هيدجى/٢٦٧)

ومن هذا يعلم ٢٠/٤٤

ومن هنا يندفع أيضاً شبهة ابن كمونة ، إذ لو تعدّد الواجب بالذّات لكان لكلّ منهما مرتبة من الكمال وحظّ من الوجود ولايكون هو للآخر ولا منبعثا عنه فيكون كلّ منهما عادما لنشأة كماليّة وفاقداً لمرتبة وجوديّة وقد ثبت أنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات .

(هيدجى ٢٦٧)

ومن هذا يعلم ان لاوجود خارجاً عن حيطة وجوده ٢٠/٤٤

هذا إشارة إلى دفع شبهة ابن كمونه ، إذ على فرض كون الوجودات الخاصّة الّتى هى فعله تعالى كلّها راجعة إلى وجود واحد جمعىّ منبسط ظلّىّ يكون فى وحدته عين تلك الوجودات الخاصّة وكان التّفاوت بينهما بالإطلاق والتّقييد وكان التّقييد اعتبارياً محضاً وكان الوجود المنبسط معنى حرفياً لانفسيّة له ولا استقلال ، لايبقى وجود حتى يقال بأنّه واجب أوليس بواجب فينهدم الشّبهة بانهدام موضوعها إذ لايبقى فى مقابل الحقّ تعالى شأنه وجود حتّى يقال واجب أوممكن « يا أيّها النّاسُ أنتُمُ الفُقَراءُ إلى اللهِ وَاللهُ هُوَالغَنِىُّ » ألا كلّ شىءٍ مَا خلَااللهُ بَاطِلٌ . (آملى ٢/٣٠)

حجّة المشّائين ٢١/٤٤

وهى أنّه تعالى يعلم جميع الأشيآء فى الأزل لعلمه بذاته الّتى سبب تامّ للأشيآء لكنّها غير موجودة فى الأزل بوجود أصيل ، فلولم تكن أيضاً موجودة بوجود علمىّ غير أصيل لم يتحقّق العلم بها إذالعلم يستدعى تعلّقا بين العالم والمعلوم سوآء كان نفس التّعلّق والإضافة أو صورة موجبة لها ، والتّعلّق بين ذات الشّىء العالم أو صفته و بين المعدوم الصّرف ممتنع ، فهى موجودة بالوجودة العقلىّ الصّورى عند البارى قبل وجودها

الخارجیّ فلذلک إمّا بأن تکون منفصلة عن الواجب فیلزم المثل الأفلاطونیة و إمّا بأن تکون أجزآء لذاته فیلزم الترکیب و کلا الشقّین محالان، أوبأن تکون زائدة علی ذاته لکنّها متّصلة بها مرتسمة وهوالمطلوب . (هیدجی ۲۶۷)

قولهم ۲۲/۴۴

مبتداء وخبره قوله : «انتقض» یعنی استدلالهم بالوجه المذکورمنتقض بمثل القدرة وغیرها، وأیضاً قال صدرالمتألّهین ما ملخصّه :

إنّ لوازم الأشیاء علیٰ ثلثة أقسام : لازم ذهنّی ولازم خارجیّ ولازم للماهیّة، ثمّ لازم الماهیّة کما انّه تابع لها فی أصل الماهیّة کذلک تابع لها فی نحوی الوجود الذّهنی للذّهنی وللخارجی المخارجی . فامتنع أن یکون لأحدهما وجود خارجیّ وللآخر وجود ذهنی وبالعکس . فنقول إنّ لوازم الأوّل إن کانت من قبیل اللّازم الخارجیّ فلابدّ أن یکون کملزومها موجودة خارجیّة وکذا لوفرض أنّها من لوازم الماهیّة فانّ ماهیّته الأوّل تعالی عین إنّیّته فإذن هذه اللّوازم یجب أن تکون بوجوداتها العینیّة لازمة له تعالیٰ فجواهرها لامحالة یجب أن لاتکون أعراضاً ولا جواهر ذهنیّة بل جواهر خارجیة، فإذن بطل القول بارتسام الصّور الذّهنیّة فی ذات الأوّل تعالی . (هیدجی ۲۶۷)

وقولهم علمه الأشیا ۲۲/۴۴

حاصل استدلال المشّائین علی کون علمه تعالی بالأشیاء فی الأزل علی نحو ارتسام صورالأشیاء فی الصّقع الرّبوبیّ أنّه لولم یکن کذلک للزم إحدی أمورخمسة کلّها باطلة وذلک لأنّه تعالیٰ یعلم جمیع الأشیاء فی الأزل، لأنّه عالم بذاته وذاته سبب تامّ لما سواه، والعلم بالسّبب مستلزم للعلم بالمسبّب، فهومن علمه بذاته یعلم جمیع الأشیاء فی الأزل لکنّ العلم بالشّیء لکونه صفة ذات إضافة یستدعی المعلوم ولا وجود للأشیاء بالوجودات الخاصّة العینیّة فی الأزل لأنّ المفروض کونها فیما لایزال لافی الأزل، وحینئذ إذا کانت صورها مرتسمة فی الأزل فهوالمطلوب وإلّا یلزم إمّا أن یکون عالماً بالأشیاء فی الأزل إذا لم تکن للأشیاء شیئیّة فی الأزل أصلالاماهیّة ولاوجوداً و هوالأمر الأوّل ، أو الالتزام بثبوت المعدومات منفکّة عن کافّة الوجودات علی ما یقوله المعتزلیّ إذا کانت للأشیاء

شيئيّة مهيّة فقط فى الأزل وهو الأمر الثّانى، أو الالتزام باتّحاد العاقل والمعقول على ما هو مذهب بعض المشّائين إذا كانت للأشياء شيئيّة الوجودىّ أيضاً فى الأزل لكن بالوجود العلمىّ المتّحد مع وجود العالم وهو الأمر الثّالث، أو الالتزام بالمثل الأفلاطونيّة إذا كانت لها شيئيّة الوجودىّ فى الأزل بالوجود العينىّ التّجرّدى على ما يقول به الإشراقيّون و هو الأمر الرّابع ، أو الالتزام بازليّة الخلق إذا كانت الأشياء موجودة فى الأزل بالوجود العينىّ المادّىّ .

ولمّا كانت اللّوازم الخمسة المترتّبة على سبيل منع الخلوّ كلّها باطلة عندهم كان المقدّم أعنى عدم كون علمه تعالى بالارتسام كذلك، فيكون نقيضه أعنى كونه بالارتسام حقّا عندم، ولايخفى المنع عن بطلان اللوازم إذ عند من يقول بثبوت المعدومات أو باتّحاد العاقل والمعقول أو بالمثل الافلاطونية يختلّ القيّاس كما هو واضح . (آملى ٢/٣١)

إمّا ذهنى ٢/٤٥

أى نحو آخر غير العينىّ وغير القائم بالذّات يل قائم بذاته الأقدس والذّهن العالى والسّافل مشهور فى ألسنتهم . (سبزوارى ١٣٦)

علىٰ لغة ٥/٤٥

وهى لغة ربيعة . (هيدجى ٢٦٨)

أو يكن مثل أفلاطونيّة ٨/٤٥

فيكون علمه تعالىٰ أشيآء خارجة عن ذاته، وكلّ ما هو من الموجودات الخارجيّة فوجودها عنه تعالى إنّما يصدر عنه بعلم سابق فيعود الكلام إلى كيفيّة معقوليّتها .

(هيدجى ٢٦٨)

بمثل قدرة ٩/٤٥

متعلّق بقوله : «انتقض» وجملة : «انتقض» خبر لقوله : «وقولهم علمه الأشيآ» ، لا'غر وفى قوله «بمثل» خبر، فإنّ الجواد قد يكبو . (هيدجى ٢٦٨)

رالصّورة هنا لاتكفى ١٢/٤٥

جواب عمّا قيل كما انّ فى العلم لايلزم وجود المعلوم الخارجىّ بل يكفى وجوده

بصورته كذلك لايلزم وجودا لمقدور بعينه الخارجىّ بل يكفى وجوده بصورته .

(هيدجى ٢٦٨)

والصّورة هنا لاتكفى ١٢/٤٥!

يعنى لايمكن أن يقال يتعلّق القدرة بالشّىء الخارجىّ من جهة كون صورته مقدوراً كما كان يمكن القول بأنّ الشّىء معلوم من جهة كون صورته معلوما إذ المفروض عموميّة القدرة و إنّها متعلّقة بالشّىء العينىّ الخارجىّ فهو بوجوده العينىّ مقدور بالذّات لا بالعرض بخلافه فى العلم حيث أنّ الشّىء الخارجىّ فى العلم الارتسامىّ معلوم بالعرض هذا، و يمكن جعل ذلك بنفسه إشكالا على المشّائين حيث أنّه يلزم على قولهم كون الأشياء الخارجيّة معلومة له تعالى بالعرض ومن المعلوم سلب المعلوميّة عن المعلوم بالعرض كما يفصح عن صحّته كون اتّصافه بالمعلوميّة بالعرض، بمعنى أنّ إسناد المعلوميّة الى المعلوم بالعرض عرضىّ مجازىّ من قبيل الإسناد إلى غير ما هو له نظير إسناد الحركة إلى جالس السّفينة والجرى إلى الميزاب إذا كانت السّفينة متحرّكة والماء جارياً، ومن المعلوم أنّ الأشياء الخارجيّة معلومة له تعالى بالذّات بحيث يكون إسناد معلوميّتها له تعالى حقيقيّا لامجازيّا . و بعبارة أخرى العلم الارتسامىّ مع ما فيه من الإشكال لا يكون علما بالمعلوم الخارجىّ أصلا فالالتزام به أشبه بنفى العلم عنه من إثباته كما لايخفى .

(آملى ٢٦/٢)

والحلّ إن لم يعن معناه العرض ١٣/٤٥

قال صدر المتألّهين: «لاخلاف لنا معهم أى القائلين بارتسام الصّور فى ذاته تعالى فى جميع ماذكروه فى إثباتها من الاصُول والمقدّمات ولا فى وجوب أن يكون تلك الصّور المعقولة لوازم ذاته ، ولا فى كونها قائمة بذاته غيرمتباينة عن ذاته، إنّما المخالفة لنا معهم فى جعل تلك الصّور أعراضا وفى أنّ وجودها وجود ذهنىّ، ولولا تصريحاتهم بأنّها أعراض لأمكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحقّ عندنا ، ولا يبعد أن يكون القول بعرضيّتها من تصرّفات المتأخّرين حيث أنّ كلمات قدمآء الفلاسفة القائلين بالصّور كانكسيمايس وغيره خالية عن ذكر العرضيّة كما يظهر لمن تتبّع مأثوراتهم» . (هيدجى ٢٦٨)

والحلّ إن لم يعن معناها العرض ١٣/٤٥

إعلم انّ العلم والقدرة والفاعليّة والعليّة ونحوها قد تطلق ويراد منها نفس الإضافة المتأخّرة عن وجود الطّرفين الّتى هى المضاف الحقيقىّ ، وقد تطلق و يراد منها مبادى تلكَ الإضافات ، ففاعليّة النّار للسّخونة مثلا قد تطلق ويراد منها النّسبة الّتى بين النّار وبين المنفعل منها ، وقد تطلق ويراد منها الصّورةالنّوعيّة النّاريّة المسخّنة ،وهى متقدّمة على الفاعليّة بالمعنى الأوّل أعنى الإضافة الّتى بين‌النّار وبين منفعلها المتأخّرة عنهما ، و هذه المذكورات من العلم والقدرة والفاعليّة بالمعنى الأوّل أعنى بما هى إضافة بين الشّيين متأخّرة عنهما ليست من الصّفات الكماليّة له تعالى،كيف و إلّايلزم أن يكون لغيرذاته تعالى فى‌كماله الّذى هو عين‌ذاته مدخليّة وهو مستلزم لمدخليّة غيره فى‌ذاته لأنّ مدخليّة غيره فى‌كماله الّذى هوعين ذاته مستلزم لمدخليّة غيره فى‌ذاته وهوضرورىّ‌البطلان واضح الاستحالة ، بل هى أى هذه المذكورات بالمعى الثّانى أعنى بمعنى مبدء تلكَ الإضافات كمال له‌تعالى وتكون عين‌ذاته، فعلمه‌تعالى وقدرته وفاعليّته وعليّته وهكذا مايكون من هذا القبيل بمعنى ما هومبدء العالميّة والقادريّة والفاعليّة و نحوها لايحتاج إلى تحقّق معلوم ومقدور ومنفعل‌لأنّها ليست نفس‌الإضافة‌بل‌هى‌مبدئها الّذى به‌تتحقّق‌الإضافة ، فالمعلوم تبع للعلم والمقدورللقدرة والمفعول للفاعل لا العلم تبع للمعلوم والقدرة للمقدور وهكذا . (آملى ٣٢/٢)

بهذا الاعتبار متأخّرة عن وجود متعلّقاتها ١٥/٤٥

فيلزم الحاجة فى أشرف صفاته إلى مخلوقه . (هيدجى ٢٦٩)

ولامدخليّة لغيره تعالى فى تتميم ذاته أوصفاته ١٦/٤٥

كما مرّ انّه «ليس مجد ان وجودها انكشف» فعلمه بما سواه منطو فى علمه بذاته والشيئيّة الّتى بها يتمّ علمه بغيره شيئيّة الوجود الّذى هو النّحوالأعلى من كلّ وجود فإنّ شيئيّة الشّىء بتمامه لا بنقصه وما هو هو، فعلمه الذّاتى بذاته فى الأزل انطوى فيه علمه بالأشياء لأنّ ذاته جامعة لفعليّاتها . (سبزوارى ١٤٧)

أمّا سمعت ۱۷/٤٥

فإنّ ذلک العلم بما هومضاف إلی‌الله علمه وهو بماهومضاف إلی المهیّات معلومه کما انّه بماهومضاف إلی‌الله تعالی إیجاد حقیقیّ وقدرة حقیقیّة وبماهومضاف إلی المهیّات وجودها وانوجادها فالمقدور فی نفس القدرة منطو. (سبزواری ۱۳۷)

أمّا سمعت منّا ۱۷/٤٥

غرضه من هذه العبارة تنظیر علمه الذّاتیّ الکمالیّ فی عدم احتیاجه إلی المعلوم إلی العلم الفعلیّ بمعنی کون فعله الّذی هوالإضافة الإشراقیّة والوجود المنبسط عین علمه الّذی لایستدعی متعلّقاً بل به یتحقّق المتعلّق، ووجه عدم الحاجة إلی المتعلّق فی العلم الفعلیّ هو ما تقدّم فی قوله :

وجودها بما هو العلم سبق   کما بما انضاف إلیها قد لحق

وقد عرفت شرحه، ومن أنّ الوجود المنبسط بما هو مضاف إلیه سبحانه علم وبما هو مضاف الی المهیّات معلوم کما انّه بما هو مضاف إلیه تعالی إیجاد وقدرة أی فی مقام الفعل و بما هو مضاف إلی‌المهیّات وجود، فالعلم والمعلوم والإیجاد والوجود والقدرة والمقدور کلّها شیء واحد بالحقیقة والتّفاوت بحسب تفاوت الإضافة والإعتبار.

(آملی ۳۳/۲)

کقول الرّضا (ع) له معنی الرّبوبیّة ۲۰/٤٥

معناها هو وجدان النّحوالأعلی‌من کلّ مربوب أوالخصوصیّة الّتی فی‌العلّة بإزاء المعلول، ولولاها لم یتحقّق علّیّة ومعلولیّة، أوله معنی الرّبوبیة فی عالم الأسماء ومرتبة الواحدیّة بأسمائه للأعیان الثّابتة ولم یوجد الموجودات المتفرّقة اللّایزالیّة بعد. و معنی العالم ولامعلوم إذ علم ذاته بذاته لذاته علی وجه استتبع علمه بما سواه والمعلومات اللّایزالیّة لم یوجد بعد. (سبزواری ۱۳۷)

کقول الرّضاء (ع) «له معنی الرّبوبیّة» ۲۰/٤٥

قیل فی معنی أنّ له الرّبوبیّة إذلا مربوب وجوه :

الاوّل ، أنّ لـه تعـالى خصوصيّة بتلكك الخصوصيّة علّة لما سواه لابمعنى أنّه تعالى ذات له تلكك الخصوصيّة بل هوتعـالى نفس تلكك الخصوصيّة حيث انّكك قد عرفت مراراً أنّ فاعليّته تعالى للأشياء بنفس ذاته لانّه تعالى شيء ثبت له الفاعليّة .

الثّانى ، أنّ لـه معنى الرّبوبيّة فى عالم الأسماء و مقام الواحديّة حيث أنّ تعيّنه تعالى باعتبار صفة من صفاته المعبّرعنه بالاسم ملزوم لمهيّة من الماهيّات المعبّر عنهـا بالأعيان الثّابتة فى تلكك المرتبة ولم يوجد الموجودات المنشتّتة الوجود الّلايزاليّة بعد فى تلكك المرتبة « فله معنى الرّبوبيّة » أى فى مقام الواحديّة « إذلا مربوب » أى لاتكـون الموجودات الّلايزاليّة فى ذاك المقام .

الثّالث ، أن لـه معنى الرّبوبيّة فى مقـام الفيض المقدّس و إظهـار مـا فى مقـام الفيض الأقدس وعالم العلم من الأعيان الثّابتة فى عالم العين على طبق ما فى العلم لما عرفت غير مرّة أنّ فيضه المقدّس أعنى بهالوجود المنبسط بما هومضاف إليه تعالى إيجاد وربوبيّة ومتقدّم وبما هومضاف إلى الأشياء وجود ومربوب ومتأخّر وتكون ربوبيّته فى مرتبة لم يكن معها المربوب ويصدق أنّ له معنى الرّبوبيّة إذلا مربوب ، والمراد بالمعنى هوالمقصود كما انّ كلمة الحقيقيّة فىالفقرة الثّانية أيضاً بمعنىالمقصود. ولعلّ قوله(ع) : « وله حقيقة الإلهيّة إذلامأ لوه» إعادة لمعنىالفقرةالأولى ، وبعبارة أخرى إذ الإلاهيّة والرّبوبيّة بمعنى واحـــد .

الرّابع ، وجد أنّه تعـالى فى مقام الأحديّة النّحو الأعلى من كلّ شيء على ما هو مورد البحث فى المقام منمسئلة الكثرة فىالوحدة ، وحيث أنّالحديث النّورى كان محتملا للمعانى الثّلاثة ولا يكون متعيّناً فى معنى الأخير عبّر فىمقام الاستشهاد به للمعنى الأخير المبحوث عنه فى المقام بالتأييد لابالدّليل . (آملى ۲/۳۵)

كما يجزى سنمّار ۲/٤٦

جزىٰ بنوه أباالغيلان عن كبر و حُسن فِعل [كما يجزى سنمّار]

(هيدجى ۲٦۹)

على أنّ الفعل فى نظائرالمقام منسلخ عن الزّمان ۳/٤٦

المراد بنظائر المقام كلّما يكون المسند إليه الفعل مجرّداً عن الزّمان كمبدء المبادى و جميع المجرّدات، وانسلاخه عن الزّمان لابمعنى تجريده عنه على ما توهّم بناء على أن يكون الزّمان جزء من مدلول الفعل بل بمعنى أنّ الفعل موضوع لخصوصيّة مستلزمة لانفهام الزّمان عنه إذا أُطلق على الزّمانيّات فتكون دلالته على الزّمان عند إطلاقه على الزّمانيّات بالالتزام العقلىّ لابالدّلالة التّضمّنيّة الوضعيّة. وتوضيح ذلك بأبسط من هذا موكول إلى ما حقّقناه فى الأصول . (آملى ۲/۳۹)

إذ للأشياء ۳/٤٦

أى المهيّات فإنّ الشّيء هوالمشيء وجوده وهوالمهيّة وكذا المراد بالنّقوش هوالمهيّات، و إنّماكانت الوجودات الطّوليّة مرائى لصفاء الوجود وصيقليّته ، ألاترى الوجودات الطّوليّة الّتى فيك وهذه انموذجات تلك وأنّها بمنزلة قلمك ولوحك و قضائك وقدرك، فإنّ عقلك البسيط قلمك وعقلك النّفسانىّ لوحك وصورك الكليّة قضاؤك وصورك الجزئيّة الخياليّة قدرك كيف ارتسمت فيها نقوش المهيّات الكلّيّة والجزئيّة ، فالكتابة مثلا الّتى هى فعل من أفعالك كامنة اوّلا فى عقلك البسيط كمون الحروف فى مداد رأس القلم الحسّىّ ثمّ تبرز بنحوالكليّة فىعقلك التّفصيلىّ النّفسانىّ مثل« أنّ كلّ الف كذا » و« كلّ باء كذا» وهكذا، ثمّ تبرز بنحوالجزئيّة فىخيالك، ثمّ تبرز بنحوالجزئيّة المادّيّة فىاللّوح الخارجىّ، ثمّ بعد ماتمّ نزولهاصعدت إلى المشاعر وإلى بنطاسيا، وهكذا عادت كما ابتدأت .

وأمّا تحقيق المهيّات، فى العوالم الطّوليّة فقد مرّ وجهه من أنّ الوجود كلّما كان أتمّ كان أجمع للمفاهيم والمهيّات ومن أنّ كلّ موجود محدود فى مرتبة يبقى مراتب من الوجود ليس له فيها وجود وبإزائه هناك مهيّة حاملة لإمكانه وعدمه فى تلك المراتب فتذكّر . (سبزوارى ۱۳۷)

إذ للأشياء أكوان سابقة ۳/٤٦

أى للماهيّات وجودات سابقة على وجودها الخاصّ بها، وهذه الوجودات السّابقة

مترتّبة طوليّة لمكان صفائها وصقالتها تنتقش فيها الماهيّات لامرّة بل مرّات ، فالإنسان الموجود بوجوده الخاصّ ينتقش فى عالم المثل المعلّقة مثلا فيوجد تارة بوجوده الخاصّ وأُخرى بالوجود المثالى المعلّق ، وثالثة يوجد فى عالم النّفوس الكليّة مرّتين : مرّة من ناحية انتقاشه من حيث هو موجود بوجوده الخاصّ وأُخرى من حيث هو موجود فى عالم المثل المعلّقة ، ورابعة توجد فى عالم أرباب الأنواع ثلاث مرّات : مرّة من حيث هو موجود بوجوده الخاصّ . وأُخرى من حيث هو موجود فى عالم الخيال المنفصل أعنى عالم المثال ، وثالثة من حيث كونه موجوداً فى عالم النّفس الكلّىّ ، وخامسة فى عالم العقل المتّصل بعالم العقول المتكافئة أربع مرّات ، وهكذا حتّى ينتهى إلى وجود الواجب ـ جلّ شأنه ـ الّذى هو كلّ الوجود و بوجوده يوجد كلّ موجود على ما مرّ فى قضيّة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء . (آملى ٢/٤٠)

كمرائى ٤/٤٦

أى الوجودات كمرائى متفاوتة وفى كلّ مرتبة من مراتب الوجود نحو ظهور للشّىء ، فالإنسان مثلا له فى كلّ درجة من درجات وجوده العقلىّ والخيالىّ والحسّى واللّفظىّ والكتبىّ والعينىّ نوع ظهور ، فالوجودات المترتّبة للأشياء كمرائى لها . (هيدجى ٢٦٩)

فذا مراتب حال عاملها وصاحبها يبان علمه ٦/٤٦

أى كلمة « ذا مراتب» حال عاملها قوله «يبان» وصاحبها قوله « علمه » والمعنى انكشاف الأشياء له تعالى مراتب متعدّدة يظهر علمه فى حال كونه ذا مراتب ، وتلك المراتب ستّة : خمسة منها متّفق فيها وهى العناية والقلم واللّوح والقضاء والقدر ، وواحدة مختلفة فيه أنكرها صدر المتألّهين ولكنّها عند المصنّف مرضىّ وهى مرتبة القدر العينىّ المعبّر عنها بسجلّ الكون أى دفتر الوجود العينىّ ، ولعلّ تسميتها بسجلّ الكون . اقتباس من القرآن الكريم : « يَوْمَ نَطْوِى السَّمَاءَ كَطَىِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ » . (آملى ٢/٤١)

سجلّ كون ٧/٤٦

أى دفتر الوجود الكونى ، فله حضور علمى عند الحقّ لكونه معلوله والمعلول

ربط محض لعاتّه ، ومن أسقط نظر إلى انّ العلم والمعلوم بالذّات لابدّ أن يكون وجوده للعالم، وهذا الوجود الطّبيعىّ موجود للمادّة بعلاوة انّ بناء العلم على الوجود الحضورىّ وهذا مشوب بالتّباعد المكانىّ والتّمادى الزّمانىّ. والجواب انّ وجوده للمادّة لايغيبه عن الحقّ المحيط والتّباعد والتّمادى المذكوران لا يخرجانه عن حضورما يجب وجوده .

(سبزوارى ١٣٨)

سجلّ كون ٧/٤٦

اقتباس من كتاب الإلهى : «يَوْمَ نَطْوِى السَّمَآءَ كَطَىِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ» أراد به صحيفة الأكوان المكتوبة بمداد الموادّ الجسمانيّة الهيولانيّة، إذ تلك العوالم العالية كتب الهيّة وصحف ربانيّة . (هيدجى ٢٦٩)

بعضهم أسقط ٨/٤٦

وهو صدرالمتألّهين فى الأسفار حيث قال : « فما أسخف قول من حكم بأنّ تلك الصّور الجزئيّة فى موادّها الخارجيّة اخيرة مراتب علمه تعالى ، وكأنّه سهى أو نسى ما قراءة فىالكتب الحكميّة أنّ كلّ إدراك وعلم فهو بضرب من التّجريد عن المادّة وهذه الصّور معهودة فى المأدّة مشوبة بالأعدام والظّلمات . (هيدجى ٢٦٩)

عناية ٩/٤٦

أنكرها الإشراقيّون وأثبتها أتباع المشّائين ولكنّها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه. والفرق بينالقضآء وبينها عندهم على ما قال المحاكم أنّ فى مفهوم العناية تخصيصا ، و هو تعلّق العلم بالوجه الأصلح والنّظام الأليق بخلاف القضآء فإنّه العلم بوجود الموجودات جملة ، ولكن قول المصنّف بعد أسطر كما يقول به المشّائون صريح فى أنّ القضآء عندهم هى الصّورالقائمة فى القلم بنحو الارتسام، والفرق بينهما على رأى المصنّف - قدّس سرّه - أحدهما فى مرتبة الذّات والآخر فىمرتبة المتأخّرة عن الذّات حيث قال فى متعلّقاته على الأسفار : «لمـّاكان القضآء هوالعلم الكلّى المحيط الّذى بعد مرتبة الذّات على ضربين : قضآء إجمالى و هوالصّور القائمة بالقلم أعنى العقل

الأوّل بل مجموع العقول الطّوليّة لانّ التّرتيب يؤدّى إلى الوحدة، وقضاء تفصيلىّ أوّلى وهو الصّور الفائضة بالعقول التّفصيليّة أعنى الطّبقة المتكافئة، وتفصيلىّ ثانوىّ وهو الصّور الفائضة على النّفوس الكليّة المسمّاة باللّوح المحفوظ وبامّ الكتاب .

(هيدجى ١٧٠)

مشتملا على كلّ الخيرات ١١/٤٦

أشرنا بلفظ الخير إلى أنّ المراد اشتماله على فعليّاتها وجهاتها النّورية لانقايصها وجهاتها الظّلمانيّة . (سبزوارى ١٣٨)

مشتملا على كلّ الخيرات ١١/٤٦

قد مرّ فى الحواشى السّابقة أنّه يعتبر فى كلّ ممكن موجود اعتبارات ثلاث :

١ـ وجوده الّذى هوجهة خيريّته ونوريّته .

٢ـ وحدّ وجوده الّذى هوعبارة عن عدم وجدانه لوجودآخر يكافؤه أو وجود فوقه فى المرتبة حيث أنّ كلّ وجود دان فاقد لمرتبة الأعلى منه وكلّ وجود عال واجد لمرتبة ما دونه كما هوالحكم فى العلّة والمعلول حيث أنّ العلّة واجدة لتمام مراتب معلولها ولا يكون المعلول واجداً لجميع مراتب علّته ، و إن شئت فقل إنّ العلّة مرتبة الشّديدة من المعلول فذات وجود المعلول ملغاة عنه حدّه الّذى هو ضعفه الّذى يرجع إلى الأمرالعدمىّ تتحقّق فى العلّة وإن لم يكن ضعفه فيها .

٣ـ وما ينتزع من حدّ وجوده الّذى هو عبارة عن المهيّة الّتى هى أمر عدمى، فالمراد باشتمال الوجود البسيط على كلّ الخيرات هواشتماله على جهة الوجود من كلّ موجود وإن كان مسلوبا عنه ما يرجع إلى حدّه أوإلى مهيّته . (آملى ٤٢/٢)

وهى عند المشّائين صور مرتسمة فى ذاته ١٢/٤٦

المشّائون أثبتوا العلم العنائى للحقّ تعالى شأنه ووافقهم فى ذلك أرباب الحكمة المتعالية أعنى صدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ وأتباعه وإن اختلفوا معهم حيث أنّه عند المشّائين عبارة عن الصّور المرتسمة فى الصّقع الرّبوبى و عند ارباب الحكمة المتعالية و منهم المصنّف ـ

قدّس سرّه ـ عبارة عن نفس ذاته تعالى الّذى عرفت انّه عين علمه بذاته، وبالعلم بذاته يعلم جميع ماعداه علماً اجمالياً فى عين الكشف التّفصيلىّ، فالفرق بين المذهبين هو زيادة العلم العنائى عند المشّاء وعينيّته عند المصنّف وأحزابه ، وأما الإشراقيّون فهم منكرون للعلم العنائىّ حيث أنّهم لايقولون بالصّور المرتسمة و أن علمه بذاته علم إجمالىّ فقط بما عداه لاجهة كشف تفصيلىّ فيه أصلا، فهم لايقولون بالعلم العنائىّ . (آملى ٤٢/٢)

وفعليّاً أى منشأ لذلك النّظام ١٣/٤٦

أتى بكلمة «أى» التّفسيريّة للاحتراز عن العلم الفعلىّ بمعنى كونه فى مرتبة الفعل أعنى به الوجود المنبسط الّذى قد عرفت انّه فعله وانّه عين علمه فى مرتبة فعله . فالعلم العنائىّ عند المصنّف ـ قدّس سرّه ـ تبعاً لصدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ هو علمه تعالى بالأشياء فى مرتبة ذاته علما مقدّساً عن شوب الإمكان والتّركيب وهو وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة فى عالم الإمكان على نظام أتمّ مؤدّيا إلى وجودها فى الخارج مطابقا له أتمّ تأدية . قال المصنّف فى حاشيته على الأسفار : «العناية هى العلم السّابق التفصيلىّ الفعلىّ بالنّظام الأحسن ، والعلم الفعلىّ بالنّظام الأحسن مايكون علّة له وهذه صادقة على ذلك العلم الذّاتىّ» . (آملى ٤٣/٢)

أى عالم الكون ١٤/٤٦

بمعنى الطبع . (هيدجى ٢٧٠)

من نظامه الرّبانى ١٤/٤٦

أى من نظامه العلمىّ، وعلمه بالنّظام أمّا على طريقة ارتسام الصّور فلأنّه عند قائليه بترتيب سببىّ ومسبّبىّ كما فى تقدّم صورة الأربعة على الزّوجيّة و تقدّم صورة الزّوجيّة على صورة زوج الزّوجيّة مثلا ، وأمّا على المنهج الأعلى والمشرب الأحلى من وجدانه النّحو الأتمّ الأبهىٰ من كلّ وجود فللترتّب بين مفاهيم الصّفات كتقدّم الحيوة على العلم وتقدّمه على المشيّة والإرادة ونحوها ، وللتّرتّب بين المهيّات الثّابتات العلميّة لتقدّم مهيّات الجواهر على مهيّات الأعراض وتقدّم المهيّات البسيطة على المهيّات

المركّبة والفسحة باعتبار وجودها بوجود واسع علمىّ وجوبىّ . (سبزوارى ١٣٩)

إشارة إلى أنّه لايمكن نظام أشرف من هذا النّظام ١٤/٤٦

وقد أوضح الغزّالى فى كتاب التّوكّل من الإحياء أشرفيّة هذا النّظام المشاهد ببيان آخر أوفى . (آملى ٢/٤٣)

لكونه ظلّا للجميع ١٦/٤٦

لأنّ نظام الأمور الواقعة فى هذا العالم متعلّق بحركات الأفلاك وأوضاعها و نظام الأفلاك ظلّ لنظّام عالم القضاء الإلهىّ الذّى فى غاية التّمام وعلى أحسن النّظام .

(هيدجى ٢٧٠)

وهو العقل الأوّل قلم ١٨/٤٦

إذ القلم عبارة عمّا يكون واسطة فى إضافة ما فى سرّ المكنون من مبدء مفيضه و ظهوره فى عالم الشّهادة والنّشر على اللّوح والقرطاس والعقل الأوّل لإضافة صور - المصوّرات من مبدء الفيض ونقشها فى قوابلها على وجه التّجدّد والتّقضى كذلك .

(آملى ٢/٤٤)

لكونه وسائط فى إفاضة العلوم ١٩/٤٦

قال الله تعالى : « اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ » .

(هيدجى ٢٧٠)

وبوجه كلّ العقول ١٩/٤٦

يعنى العقول المترتّبة الطّوليّة كلّها أقلام علية ، فالعقل الأوّل يكون هو القلم الأعلى. وهذا الوجه الّذى به يكون كلّ العقول أقلاماً هو التّرتّب الطّولى بينها المستلزم لوجدان كلّ عال منها جميع فعليّات ما دونه بوجه البساطة والوحدة وكون كلّ سافل منها مقام نشر العقل المتقدّم عليه فيكون التّرتّب الطّولىّ بينها مؤدّياً إلى الوحدة بجامعيّة كلّ ما فوق فعليّات ما دونه على نحو اللّف وواجديّة كلّ ما دون كمالات ما فوقه بنحو النّشر وإنّما التّفاوت بينها بنحوى اللّف والنّشر . (آملى ٢/٤٤)

وصور قامت به، أى بالقلم ٢٠/٤٦

يعنى انّ المثل الأفلاطونيّة والعقول المتكافئة العرضيّه عالم القضاء الحتمىّ ولكنّه قضاء تفصيلىّ كما انّ العقول المترتّبة الطّوليّة الّتى هى القلم قضاء إجمالى. قال المصنّف فى حاشيته على الأسفار: «القضاء هو العلم الكلّى المحيط الّذى بعد مرتبة الذّات و هو على ضربين: ١ـ قضاء إجمالىّ وهو الصّور القائمة بالقلم أعنى العقل الأوّل بل مجموع العقول الطّوليّة لأنّ التّرتيب يؤدّى إلى الوحدة. ٢ـ قضاء تفصيلىّ أوّلىّ وهو الصّورة القائمة بالعقول التفصيليّة أعنى الطّبقة المتكافئة، وتفصيلىّ ثانوىّ وهو الصّور الفائضة على النّفوس الكليّة من جهتها العقليّة المسمّاة باللّوح المحفوظ وباُمّ الكتاب».

(آملى ٢/٤٥)

وصوراً ١/٤٧

منصوب بفعل مقدّر يفسّره قوله: «جمعها» تقدير البيت: وجمع كلّ صور من الصّور القضائيّة الصّور الّتى تحته، وظهر انّه لم يرد من قوله: «وصفناها» الوصف النّحوى أى النّعت بل أراد بيان حال الصّور القضائيّة بأنّ كلّ واحد منها يجمع الصّور الّتى تحته بنحو الوحدة. (هيدجى ٢٧١)

قضاؤه التّفصيلىّ ٥/٤٧

لأنّ القضاء وجود الشّىء فى عالم الإبداع على سبيل الكلّيّة كما انّ القدر وجوده فى عالم الإختراع ونشأة الإنشاء على سبيل الجزئيّة، وهنا قضاء أكثر تفصيلا وهو هذه الصّور المفاضة على اللّوح المحفوظ الّذى هو النفّس الكلّيّة. وإنّما كان القلم قضاء إجماليّا لوجدانه وجودات الصّور القضائيّة بمرتبتها وكلا قسميها بنحو واحد بسيط، فللقضاء التّفصيلىّ الأوّلىّ محلّ صدورىّ وهو القلم ومحلّ القبول وهو اللّوح المحفوظ.

(سبزوارى ١٣٩)

لكونها عقولاً عرضيّة متكافئة ٥/٤٧

إن قلت: كيف تكون متكافئة وقد قال قيامها به صدور بلا واسطة أو بواسطة.

قلت : المراد بالقلم هنا مجموع العقول الطّولیّة . (هیدجی ۲۷۱)

نفس سما ۷/٤۷

سیأتی فی موضعه إن شاءالله أنّ نفوس السّموات تتصوّر العقول التّسعة الّتی تتشبّه بها فی تدویراتها أجسامها وتدرك أیضاً حرکاتها و أوضاعها الجزئیّة ، ففیها شیء کعاقلتنا تعقل الکلیّات والمجرّدات وشیء کخیالنا وحسّنا المشترك تدرك الجزئیّات .

(سبزواری /۱۳۹)

نفس سماء کلیّة ۷/٤۷

إعلم انّ المحققین ذهبوا إلی أنّ للسّماء نفسین : ۱ـ کلّی تدرك الکلیّات والمجرّدات وهی فی السّماء کالنفس المجرّد المدرك للمعقولات فی الإنسان وهی المعبّر عنها باللّوح المحفوظ . ۲ـ نفس جزئیّ تدرك الجزئیّات وهی فیها کخیالنا والحسّ المشترك منّا و یعبّر عنها بلوح المحو والإثبات ، وکونها لوحاً کالنّفس الکلّیة لأجل قبولها الصّور الفائضة علیهما ممّا فوقهما، والتّعبیر عنها بالمحو والإثبات وعن النّفس الکلیّة باللّوح المحفوظ لأجل تغیّر مافیها لأجل کونها صوراً جزئیّة وانحفاظ ما فی النّفس الکلّیة عن التّغیر لأجل تجرّدها و کلیتّها . (آملی ۲/٤٥)

صفة نفس ۸/٤۷

فیه مالا یخفی . (هیدجی ۲۷۱)

لوح حفظ ۸/٤۷

قال صدر المتألّهین : «اللّوح المحفوظ عبارة عن النّفس الکلّیّة الفلکیّة سیّما الفلك الأقصی إذ کلمّا جری فی العالم أو سیجری مکتوب ثبت فی النّفوس الفلکیّة فإنّها عالمة بلوازم حرکاتها » انتهی .

قد سبق عن المصنّف فی مبحث توحید إله العالم نقلا عن الشّیخ وجه إطلاق لفظ کلّ علی العقل والنّفس وانّ فیه استعمالین، أمّا انّ للفلك نفسا منطبعة فقط، أوله نفساً مجرّدة مدرکة للکلّیات فقط ، أوله النّفسین کلتیهما معا ، أو لنفسه هویّة واحدة ذات

مرتبتین فیه أقوال مختلفة سیشیر إلی بعضها فی الفریدة السّادسة . (هیدجی ٢٧١)

فإنّ القدر ١٢/٤٧

یقال له : «کتاب المحو والإثبات» . (هید جی ٢٧١)

فإنّ القدر علی وزان القضاء ١٢/٤٧

قال المصنّف - قدّس سرّه - فی حاشیته علی الأسفار : والقدر علی ضربین : علمیّ وهو الصّور القائمة بالنّفوس المنطبعة الفلکیّة والأشباح المثالیّة ، وعینیّ وهو بالحقیقة صور مرتّبة سجلّ الوجود . وقال صدر المتألّهین - قدّس سرّه - القدر عبارة عن وجود صور الموجودات فی عالم النّفسی السّماوی علی وجه الجزئیّ مطابقة لما فی موادّها الخارجیّة الشّخصیّة مستندة إلی أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعیّنة وأمکنتها المخصوصة ویشملها القضاء شمول العنایة للقضاء . (آملی ٢/٤٥)

القضآء ١٢/٤٧

ویقال له : «امّ الکتاب» کما أشار إلیه بقوله تعالیٰ : «یَمحوُا اللهُ ما یشآءُ وَ یُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الکِتَابِ» . (هیدجی ٢٧١)

وتلک الصّور عند المشّائین ١٣/٤٧

قال - قدّس سرّه - فی حاشیة الأسفار : «وهی أی هذه الصّور عند المشّائین علی سبیل الإنطباع ، وأمّا عند الإشراقیّین فعلی سبیل المظهریّة لکون الصّور القدریّة عندهم مثل معلّقة قائمة بذواتها . (آملی ٢/٤٦)

وعند الإشراقیین المثل المعلّقه ١٤/٤٧

فالصّور القدریّة السّابقة علی الصّور الکونیّة الطّبیعیّة إتّفاقیّة بین الفئتین إلّا انّها عند المشّائین مرتسمة فی لوح النّفس المنطبعة السّماویّة ، لأنّ السّموات - کما تعلم - أوضاعها ولوازم أوضاعها بنحو الکلّیّة أی کلّما کان کذا من الأوضاع کان کذا من اللّوازم کذلک تدرک أوضاعها الصّادرة عنها بنحو الجزئیّة ولوازمها الجزئیّة فی هذا العالم الکونیّ إذ العلم بالملزوم مستلزم للعلم باللّازم . (سبزواری ١٣٩)

المثل المعلّقة ١٤/٤٧

المسمّاة بعالم المثال والخيال المنفصل وهى الأبدان الّتى تعلّقت به النّفوس المفارقة : (هيدجى ٢٧١)

علميّه ١٤/٤٧

إشارة إلى ما هو المرضىّ عنده من أنّ القدر على ضربين : «علمىّ وهو الصّور القائمة بالنّفوس المنطبعة الفلكيّة والأشباح المثاليّة ، وعينىّ وهو بالحقيقة صور مرتّبة سجلّ الوجود . (هيدجى ٢٧١)

وسجلّ الكون ١٥/٤٧

أى دفتر الوجود الكونىّ هو القدر العينىّ وهو أعنى عالم الوجود الكيانىّ مرتبة الأخيرة من مراتب علمه تعالى وهى القدر العينىّ باصطلاح بعض .

وقد اختلف كلمات صدر المتألّهين فيه ، فأثبته من مراتب العلم فى كتاب المبدء والمعاد، وأنكره فى الأسفار وشنّع الفاعل به غاية التّشنيع . (آملى ٤٦/٢)

أى عينىّ القدر والقدر العينىّ ١٦/٤٧

لكن بما هى مضافة إلى المبادى العالية قدر عينىّ كما انّها بما هى هى مقدّرة . (سبزوارى ١٤٠)

ماخوذة بالنّسبة إلى المبادى ١٩/٤٧

يعنى انّ جميع المادّيات والزّمانيّات بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علماً حضوريّاً قضآء عينىّ . (هيدجى ٢٧٢)

ولكن مأخوذة بالنّسبة إلى المبادى طولاً ١٩/٤٧

وتكون بهذه النّسبة من عالم الدّهر ، إذ الدّهر عنده نسبة المتغيّر إلى الثّابت كما مرّ مراراً. وقيل إنّ مراده - قدّس سرّه - أنّ جميع المادّيّات والزّمانيّات بالقياس إلى إحاطة علم الله سبحانه إليها علماً حضورياً قضاء عينىّ ، وإذا كان إطلاق القضاء على الصّور العينيّة فى لسان المحقّق الدّاماد جارياً مع كون عالم القضاء كما عرفت أبسط و أشرف

وأقدم فلا غروفى إطلاق القدر عليها ولا مؤاخذة فى إطلاقه سيّما بهذه المؤاخذة الشّديدة .
(آملى ٢ /٤٨)

فاطلاق القدر ١٩/٤٧

أى‌حين إطلاق السيّد القضآء على الصّور العينيّة فلا غروفى إطلاق القدرعليهما. قال صدر المتألّهين: « وأمّا وجود هذه الأكوان المادّيّة فى‌موادّها الهيولائيّة الظّلمانيّة فهل هى‌أيضا من‌مراتب العلم كما ظنّ أمّ لا، فالحقّ انّ ذلك ظنّ فاسد فإنّ هذا الوجود ليس وجوداً إدراكيّا، نعم، لوقيل إنّها معلومة بالعرض بواسطة الصّور الإدراكيّة المطابقة لها لكان متوجّها» انتهى ملخّصاً . (هيدجى ٢٧٢)

وهذا النّور عين المشيّة والشّعور ٢١/٤٧

بل‌الأنوار القاهرة والمدبّرة عين‌المشيّة والشّعورفكيف يكون نور الأنوار بهر برهانه.
(سبزوارى ١٤٠)

لأالفيّاضيّة لازم النّور ٢٢/٤٧

فالنّور فيّاض لذاته يعنى انّ علمه بالأشيآء نفس إيجاده لها وله الإضافة الفعّاليّة إلى جميع الأشيآء . (هيدجى ٢٧٢)

وهذا عين المشيّة والشّعور ١/٤٨

القدرة كما فسّرها فى‌الشّواهد الرّبوبيّة هى‌الإفاضة مع العلم والمشيّة. قال - قدّس سرّه - وقدرته تعالى إفاضة الأشيآء عنه بمشيّته الّتى لاتزيد على ذاته وهى العناية الأزليّة الّتى هى علمه الّذى لايزيد على ذاته . . (آملى ٢ /٤٨)

أى الحدوث الزّمانى ١/٤٨

أى مسبوقيّة الفعل بالعدم سبقاً انفكاكيّا . (هيدجى ٢٧٢)

فاعتبروا ٢/٤٨

إعلم انّ بعضهم اعتبروا فى‌القدرة إمكان التّرك إمكانا ذاتيّا، وبعضهم إمكانه إمكانا وقوعيّا، والممكن الوقوعى مالا يلزم من فرض وقوعه محال والحال انّ فيه كلّ المحال

لأنّ عدم المعلول كاشف عن عدم علّته كعدم العقل الأوّل أوعدم الفعل المطلوب، وبعضهم اعتبروا الوقوع فى التّرك، وفيه انّه تخلّف المعلول عن العلّة التامّة . (سبزوارى ١٤٠)

فاعتبروا فى مفهوم القدرة ٢/٤٨

قد سبق منّا الإشارة إلى دليلهم وجوابه فى مبحث القوّة والفعل. (هيدجى ٢٧٢)

وقد عرفوا القدرة بصحّة الفعل والتّرك ٣/٤٨

اعلم انّ للقدرة تعريفين مشهورين : أحدهما ، للمتكلّمين و هو انّ القدرة هى صحّة صدور الفعل ولاصدوره، والمراد من الصّحة هى الإمكان والجواز العقلىّ و مرجعه إلى الإمكان الذّاتىّ ، فمعنى صحّة الفعل والتّرك هوانّ كلّ واحد من طرفى الفعل والتّرك بالقياس إلى ذات الفاعل ممكن بالإمكان الذّاتىّ بحيث أنّه فى ذاته مع قطع النّظر عمّا هو خارج عن ذاته ممكن بالإمكان الذّاتىّ ، و يجوز بالتّجويز العقلىّ أن يصدر منه الفعل وأن لا يصدر وإن كان بالنّظر إلى ما هو خارج عن ذاته مثل إرادته الزّائدة عن ذاته ونحوها مما يجب صدوره أويمتنع صدوره، ولكن هذا الوجوب والإمتناع الطّارى بملاحظة ما هوخارج عن ذات الفاعل لاينافى الإمكان الذّاتىّ بالنّظر إلى ذاته كما فى كلّ ممكن ذاتىّ حيث انّ وجوده محفوف بوجوبين لكن احتفافه بهما لاينافى إمكانه فإنّ الإمكان حكم له بالنّظر إلى ذاته، والوجوب سواء كان السّابق على وجوده أو الّلاحق عنه حكم له بالنّظر إلى غيره ، وقد مرّ فى مباحث الإمكان اجتماع الإمكان الذّاتى مع الوجوب والامتناع الغيريّين بل الممكن لايخلو عن أحدهما أبداً حيث أنّه إمّا موجود أو معدوم وفى حال وجوده محفوف بوجوبين وفى حال عدمه محفوف بامتناعين .

ولايخفى انّ القدرة بهذا المعنى إنّما يتصوّر فيمن كان فعله الصّادر عنه متوقّفا على أمور خارجة عن ذاته من العلم والإراده الزّائدتين على ذاته، وأمّا بالنّظر إلى فاعل يكون علمه و إرادته وكلّما يتوقّف عليه فعله نفس ذاته فهو من حيث نفس ذاته الّذى عين العلم والإرادة مما لايصحّ إمكان فعله و تركه لأنّ ذاته مع قطع النّظر عمّا عداه بمنزلة ذات الفاعل الّذى يكون علمه وإرادته زائدتين على ذاته و يلاحظ فعله بالنّسبة إلى ذاته فى حال علمه وإرادته. وبما ذكر يظهر تفسير الثّانى للقدرة وهوتفسير الحكماء من أنّ القدرة

كون الفاعل فى ذاته إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل سواء كانت مشيّته زائدة على ذاته كما فى الممكن أوكانت عين ذاته كما فى الواجب، وسواء كان على سبيل الدّوام شاء وفعل أولم يشاء ولم يفعل، أوشاء فى وقت وفعل فيه ولم يشاء فى وقت ولم يفعل فيه كما فى الواجب أيضاً على رأى المتكلّمين. وليس من شرط القدرة عندهم تفكيك الفعل عن الفاعل ولا تعلّقها بالطّرفين فى وقتين ولايكون المعتبر فيها عندهم دوام الفعل أودوام التّرك بل هى بهذا المعنى يعمّ الجميع فى مقابل الفاعل بالإيجاب الّذى لايكون تأثيره فى فعله مع العلم والمشيّة كتأثير النّار فى الإحراق مثلا . (آملى ٢/ ٥٠)

وواجب الوجود بالذّات ٤/٤٨

كيف وقد بيّنا سابقا انّ كلّ الصّفات الكماليّة لـه يرجع إلى وجوده الحقيقىّ، فوجوبها وجوبه ووجوده البسيط المبسوط كيف يكون موضوع الإمكـان ولامهيّة لـه والإمكان الذّاتى موضوعه المهيّة حيثيّة الوجود مطلقا وحيثيّة الوجوب والإباء عن العدم، فكيف الوجود البسيط المبسوط؟، فكيف يعرف قدرته الوجوبيّة بالصّحة والإمكان؟، وهل يصحّ على وجوده الصحّة حتّى تصحّ على قدرته أو ساير صفاته تعالى ؟.
(سبزوارى ١٤٠)

فالقدرة كون الفاعل ٤/٤٨

فالقادر هو الّذى إن شاء فعل وإن لم يشـاء لم يفعل، وهذه الشّرطيّة صادقة و إن وجبت المشيّة وامتنعت اللّامشيّة، إذ وجوب المقدّم وامتناعه لاينافى صدق الشّرطيّة. فمن توهّم انّه لابدّ فى كون الفاعل قادراً أن يقع منه اللّامشيّة وقتاً مّا أوصحّ وقوعها أخطأ لانّ الواجب تعالى يصدق عليه انّه لـولم يشاء لم يفعل و إن كان ذلك المفروض محالاً، لانّ مشيّة الله واجبة كذاته لانّها عين ذاته كما يصدق لولم يكن الصّانع موجودا لم يكن العالم موجودا وإن كانت هذه الحمليّة كاذبة. (هيدجى ٢٧٢)

فالقدرة كون الفاعل بحيث ٤/٤٨

لكنّه شاء ففعل فهذا يصحّ فى قدرته والصّحة والإمكان لايصحّ إذ ليس فيـه اعتبار إمكان والشّرطيّة لاترجع إليه لأنّها تتالّف من واجبين و من ممتنعين كما تتالّف

من ممكنين، وإنّما يتطرّق الشّرطيّة لكون وجوده تعالى عين العلم والمشيّة والإرادة فيصدق انّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكونه ليس كالطّبايع العديمة الشّعور العديمة المشيّة، فمجرّد العلم والمشيّة يقتضى ذلك و ان لا يتطرّق ترك الفعل لتماميّته وغنائه وجوده وعدم جواز أُفول نوره وتناهى فيضه . (سبزوارى ١٤٠)

كما قلنا ٥/٤٨

متعلّق بقوله : « لايلزمنّها » . (هيدجى ٢٧٣)

كما قلنا ٥/٤٨

أى فى قولنا : «لايلزمنّها حدوث ما فعل» وأشرنا إلى تعريف القدرة وإنّها عبارة عن كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل ، لأنّ هذا التّعريف هو الّذى يجامع مع عدم حدوث المقدور بخلاف التّعريف المرضىّ عند المتكلّمين حيث أنّه يعتبر فى القدرة عليه انفكاك متعلّقها وقتاً ما عن الذّات. وقد اعتبر بعضهم إمكان التّرك إمكانا ذاتيّاً وبعضهم إمكانه إمكانا وقوعيّاً . (آملى ٥١/٢)

لكنّ بالفعل الشّعور ٥/٤٨

إشارة إلى الفرق بين القادر المختار والفاعل الموجب، فالأوّل هو الّذى يكون عالما بصدور الفعل عنه، والثّانى هو الّذى لايكون عالماً بصدور الفعل عنه كالقوى الطّبيعيّة. فما يقال من أنّ الفرق بينهما انّ المختار ما يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل والموجب مالايمكنه أن لايفعل باطل . (هيدجى ٢٧٣)

ويلزمه المشيّة المعتبرة ٦/٤٨

أى اقتصرنا فى العبارة على اعتبار الشّعور فى القدرة ولم نعتبّر المشيّة لوجهين :

أحدهما، فى الواجب تعالى لأنّ مشيّته وإرادته علمه المنشاء للنّظام الأحسن من حيث اشتماله على الخير والسّنا والحسن والبهاء فيكون مرادا تبعا لإرادته ذاته وابتهاجه بذاته بل قال الاشعرى : « الإرادة نفس اعتقاد المنفعة » .

وثانيهما، عامّ وهو انّه قد سبق اعتبارها أيضاً فى مبحث القوّة والفعل .

والحاصل أنّه لايعتبر فى القدرة الصحّة والإمكان مطلقا ووقوع الترك، وأمّا الحدوث والتجدّد فى العالم فمن دليل آخر، فبطل قول من ادّعى التلازم بين التفسيرين أى «صحّة الفعل والترك» و«كون الفاعل بحيث . . .»، وباطل أيضاً قول من يرجع الإمكان إلى طرف العالم لوجهين: أحدهما انّ المعرّف عين المعرّف فكيف يعرف القدرة الّتى هى صفة الفاعل بالإمكان الّذى هو صفة المفعول، وثانيهما انّه يلزم أن يكون تأثير الطّبايع قدرة لإمكان مفعولاتها فلايبقى إيجاب أصلا . (سبزوارى ١٤١)

ويلزمه ٦/٤٨

دفع لما يتوهّم من عدم المناسبة بين قوله: «فالقدرة كون الفاعل بحيث إن شآء. . .» وبين قوله كما قلنا : «لكنّ بالفعل الشّعور...» . (هيدجى ٢٧٣)

ويلزمه المشيّة ٦/٤٨

هذا إعتذار عن ترك ذكر المشيّة فيما يعتبر فى القدرة و هو العلم والمشيّة والإقتصار على ذكر العلم فقط، و بيان الاعتذار على ما أفاده فى الحاشية أمران : أحدهما، انّ ذكر اعتبار العلم فى القدرة يغنى عن اعتبار المشيّة فيها وذلك فى خصوص قدرة الواجب حيث أنّ علمه تعالى إرادته وكلاهما عين ذاته الأحديّة فلايحتاج مع اعتبار العلم فى قدرته اعتبار مشيّته تعالى أيضاً لأنّ مشيّته تعالى يلازم علمه أعنى مفهوماً لاتّحادهما مصداقا. وثانيهما، أنّ إعتبار المشيّة فى القدرة مطلقاً ولو فى غير الواجب قد ذكر فى مبحث القوّة والفعل حيث قال :

للقـدرة انم قوّة فعليّـة إن قارنت بالعلم والمشيّة (آملى ٢/٥١)

فالحق موجب ٨/٤٨

متفرّع على المصراع الأوّل يعنى لما وجب علمه بفعله وكـان العلم والمشيّة واحداً عين ذاته تعـالى كان فاعلا مختاراً أو كان صدور الفعل بإرادته وعلمه ورضاه، ولايكون فاعلاً غير مختار وانّ فعله صدر عنـه بالجبر مع أنّه وجب صدور الفعل عنه با لإرادة والعلـم .

وبالجملة انّ الموجب المقابل للمختار ما یجب علیه الفعل، ولذا قیل: «الوجوب بالإرادة والإختیار لاینافی الإرادة والإختیار بل یؤکدّهما» لأن اتمّ الأسباب ما یجب به المسبّب فأتمّ الإرادات ما یجب به المراد. (هیدجی ۲۷٤)

عموم الجعل ۱۷/٤۸

فاعل «یعطی». (هیدجی ۲۷٤)

یعطی عمومها عموم الجعل ۱۷/٤۸

هذا البرهان مرکّب من مقدّمتین: إحدیهما، أنّ ملاك المجعولیّة عامّ فی جمیع الممکنات فیعمّها الجعل لعموم ملاکه. والثّانیة، أنّ المؤثّر فی الوجود لیس إلّا الله سبحانه وتعالی ولاجاعل إلّا إیّاه.

أمّا المقدّمة الأولی فطریق إثباتها هوانّ ملاك المجعولیّة هوالإمکان حیث أنّ الممکن لإمکانه یحتاج إلی الجاعل وإن علّة إحتیاجه إلی العلّة هوإمکانه حسب ما تقدّم فی مبحث الإمکان. وأمّا المقدّمة الثّانیّة فلما أشار الیه المصنّف - قدّس سرّه - فی العبارة، وحاصله أنّ غیر الواجب إمّا ممکن أو ممتنع، والممکن إمّا موجود أو معدوم، لاسبیل إلی توهّم جاعلیّة الممتنع أوالمکن المعدوم لأنّ المعدوم لاشیء محض فکیف یمکن أن یتوهّم أن یکون عشیء الشّیّء ومعطی وجوده. و أمّا الممکن الموجود فهو لایخلو عن ملابسة القوّة من الإمکان الذّاتیّ فی جمیعه والاستعدادیّ فی بعض أقسامه، والإمکان سواء کان ذاتیّاً أواستعدادیاً عبارة عن اللااقتضاء بالنّسبة إلی شیء والعدم لایصلح أن یکون مفید الوجود. وبعبارة أوضح مالا یخلو ذاته عن شوب العدم لایصلح أن یکون مفید الوجود وإلّا لزم أن یکون للعدم شرکة فی إفادة الوجود فمفیده یجب أن یکون بریئاً عن ملابسة القوّة وعریّاً عن شوب العدم وهوالواجب الوجود جلّ شأنه. (آملی ۵۲/۲)

ولایصلح لاعطآء الوجود ۱۹/٤۸

فلا یقال: إنّ الإمکان لیس علّة المقدوریّة بل إنّما هوعلّة الحاجة إلی المؤثّر إمّا موجب أو قادر. و أیضاً بعد تسلیم أنّ مناط المقدوریّة هوالإمکان لانسلّم أنّ کلّ

مقدور هو مقدور له تعالى . (هيدجى ٢٧٤)

مع عدم إفادة العدم للوجود ٢٠/٤٨

مع قولنا : « ونفى . . . » مساوقان وأحدهما عبارة أخرى للآخر وتلميح إلى قول صاحب التحصيل : وإن سئلت الحقّ فلا يعطى الوجود إلّا ما برئ من معنى ما بالقوّة وإلّا لكان للعدم شركة فى إفادة الوجود . (سبزوارى ١٤١)

ثبت عموم قدرته ٢١/٤٨

جواب « إذا » . (هيدجى ٢٧٤)

وثانيها قولنا انّ علم الأوّل تعالى شأنه ٢٢/٤٨

هذا البرهان أيضاً مركّب من مقدّمتين : اوليهما ، أنّ علم الأوّل — تعالى شأنه — فعلىّ والمراد بالعلم الفعلىّ هوما تقدّم من العلم المتقدّم على المعلوم الّذى هوعلّة للمعلوم كالعلم بالسّقوط من المرتفع الّذى يكون علّة للسّقوط . والثّانية ، انّ علمه تعالى ذاتىّ أى نفس ذاته الّذى هو بذاته علّة لما عداه ولايكون عليّته بحيثيّة زائدة على ذاته فيكون نفس ذاته الّذى هوعين العلم بما عداه علّة لما عداه فتكون المعلوليّة عامّة لجميع ما عداه إذ المعلوميّة عامّة بالنّسبة إليه وتكون معلوليّة عموم ما عداه عين معلوميّته و معلوميّته عين معلوليّته كما إنّ علمه بما عداه عين علّيته لما عداه حيث أنّ ذاته تعالى علم بما عداه وهو بنفس ذاته علّة لما عداه . (آملى ٥٢/٢)

وكيف لا ٢٣/٤٨

وما يقال إنّ علمه تعالى لايكون علّة للعصيان فهو حقّ ولاينافى ذلك لأنّه علّة للوجود فى أىّ شىء كان ، والوجود خير وحسن مطلقا والشّرّ عدم كما مرّ وأصنافه أعدام مسبوقا بمباديه إذ ربط المسبّبات بالأسباب « أبى الله أن يجرى الأمور إلّا بأسبابها » فكما مضى فى علمه المسبّبات مضى الأسباب ، وكما مضى فى علمه أفعالك فكذلك صفاتك من علمك وإرادتك وقدرتك واختيارك ، والاختيار كون الفعل مسبوقا بالمبادى الأربعة أعنى العلم والمشيّة والإرادة والقدرة ، والفرق بين المشيّة والإرادة أنّ المشيّة متعلّقة

بشيئيّة مهيّة المقدور والإرادة بوجوده وإنّ تلك متعلّقة بالكلّى وهذه بالجزئى كقصدك الحجّ مطلقا وقصدك إيّاه فى اليوم المخصوص بالطّريق المخصوص . (سبزوارى ١٤١)

ولا تتوهّمنّ الجبر من ذلك ٣/٤٩

ولعلّه إشارة إلى ما يسرد من الخيّام من شعره الخبيث :

می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست		گر می‌نخورم علم خدا جهل بود

لأنّ علمه الفعلىّ ٣/٤٩

وهذا إشارة إلى الجواب عن شعره السّخيف الباطل ، ولعلّه إشارة إلى ما أفاده المحقّق الطّوسى فى جوابه بقوله :

علم أزلى علّت عصيان بودن		نزد عقلا ز غايت جهل بود

ومراده ليس سلب علّية العلم الأزلى حتّى ينافى مع فعليّته بالمعنى المتقدّم بل المقصود كون العلم الفعلىّ متعلّقاً بالفعل الاختيارى فلا محالة يجب أن يكون علّة للفعل الإختيارى ، وهل يعقل أن يصير علّة الفعل الاختيارى موجبا لسلب الإختيار عن الفاعل مع أنّه علّة للفعل الاختيارى؟ ، وهل هذا إلّا تخلّف المعلول عن علّته ؟. (آملى ٥٣/٢)

فاين المفرّ من الاختيار؟ ٧/٤٩

وانّا اقول فاين المفرّ من الإضطرار؟ ، نعم الإنسان كما قيل مضطرّ فى صورة مختار والحقّ تعالى مختار فى صورة مضطرّ ، وما أنسب بهذا الباب ما قلته فى بعض ايّام الشّباب :

بلمديم جبر و اختيار ندور		دانشقدور بوسوز ده طولانی
ناتى دونقوزلوقى كورن انلار		سود گـرگز در وردكرمانی

(هيدجى ٢٧٤)

كيف وأنت ٧/٤٩

ثبوت الاختيار لك من أوجه ثلثة :

أحدها ما مرّ من كون فعلك مسبوقا بالمبادى الأربعة ومضية فى علم الواجب تعالى .

وثانيها وفيه دقّة و شموخ أمرنا فيه بالتّبصّر هو مظهريّتنا للقادر المختار و بهذا

النّظر لامضطرّ إذ الکلّ من صقع المختار الحقیقیّ والمظهر فان فی الظّاهر .

وثالثها، ما یقال من أنّا نجد التّفرقة بالضّرورة الوجدانیّة بین حرکة ید المرتعش وحرکة الید الصّحیحة بالقصد کما قال العارف :

اینکه گوئی این کنم یا آن کنم   این دلیل اختیار است ای صنم .

(سبزواری ۱٤۲)

وانت وامثالک فی أظلال القادر المختار ۷/٤۹

والظّلال علی وزان الذّات، والرّقیقة علی مثال الحقیقة ، والأثر علی صفة المؤثّر فی الآثار ، فأنت أیضاً فی القدرة والاختیار فی فعلک کالقادر المختار .

اقول إذا کان وجود الإنسان من رشحات وجود الحقّ تعالی وظلال ذاته وشأنا من شؤوناته وربطاً محضاً وتبعاً صرفا صار فعله وصفته أیضاً کذلک فهو فی الاضطرار أظهر لعلّه لذلک أمر بالتّبصّر فتدبّر . (هیدجی ۲۷۵)

کیف أنت وأمثالک ۷/٤۹

هذا دلیل ثان علی ثبوت الاختیار ، وحاصله أنّ کلّ فاعل بالإرادة والاختیار یکون فی فعله مظهراً ومثالا لاختیار الحقّ فی فاعلیّته ، والظّلّ علی وزان ذی الظّلّ ، والرّقیقة علی مثال الحقیقة، والأثر علی صفة المؤثّر . فمظهر المختار یجب أن یکون مختاراً وإلّا لایکون مظهراً له . (آملی ۲/٥۳)

إذ لاوجود حقیقیّ للممکنات ۱۰/٤۹

المراد بالوجود الحقیقیّ هیٰهنا هو کون الوجود نفس ذات الممکن أوذاتیّا له أی جزء من ذاته، ولما لم یکن الوجود نفس ذات المهیّة الممکنة ولاجزء منها فلا محالة یکون أمراً خارجاً عنها عارضاً ، فالممکن من حیث نفس ذاته لیس. بمعنی أنّه لا یکون نفس الوجود ولاالوجود داخلا فی ذاته بل یکون موجودیّته بالوجود العارض علیه، وحیث کان الوجود عارضاً علیه فیکون فی وجوده معلّلا ، وهذا معنی أنّه من علّته له الأیس أی الوجود، ونسبته من حیث نفسه إلی المهیّة بالإمکان والفقدان أی انّه لیس نفس المهیّة ولا

جزئها وبالنّظر إلى علّته بالوجدان والوجوب فيكون وجودها من ناحية علّة وجودها .
(آملی ٢/٥٤)

وله من علّته أن يكون أيس ١٠/٤٩

والأيس والوجود لم يصر عيناً ولاجزء للمهيّة، ونسبته إليها بالإمكان والفقدان وإلى الحقّ بالوجوب والوجدان، ومضاف أولا وبالذّات إليه وثانياً وبالعرض إليها كما قال على (ع) : « مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إلّا وَ رَأَيْتُ اللهَ قبله». والإيجاد فرع الوجود لأنّ مبدء الأثر وأثر المبدء هو الوجود ، فبالنّظر إلى أنّ هذا الوجود وجه الحقّ فالإيجاد من الحقّ وبالنّظر إلى أنّ هذا الوجود مضاف إلى الخلق لأنّ الإضافة إلى القابل أيضا شيء وانّ الوحدة فى الكثرة كما قال تعالى: و«مَا رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ»فالتّأثير يضاف إليهم ، وأيضاً بالنّظر القضائىّ يضاف إليه وبالنّظر القدرىّ يضاف إليهم . (سبزوارى ١٤٢)

لاحول ولا قوّة إلّا بالله العلىّ العظيم ١٢/٤٩

قيل معنى «الحول» الحركة لكونها منشاء لتحوّل المتحرّك من حال إلى حال ، ومعنى القوّة الاستطاعة ، فمعنى «لاحول ولاقوّة الّا بالله» انّه لاحركة ولااستطاعة لنا على التّصرّف إلّا بمشيّة الله تعالى ، و إلى هذا المعنى ينظر ما فى الكافى عن علىّ بن الحسين زين العابدين عليهما السّلام قال: «قال الله ـ عزّ وجلّ ـ يا بن آدم بمشيّتى كنت أنت الّذى تشاء، و بقوّتى أديّت إلى فرايضى، وبنعمتى قويت على معصيتى جعلتك سميعاً بصيراً» . وقيل «الحول» القدرة فيكون عطف «القوّة» عليه تفسيرياً . وقيل انّ «الحول» مأخوذ من الحيلة قلبت واوه ياء لانكسار ما قبلها، والمعنى لايوصل إلى تدبير أمر وتغيير حال إلّا بمشيّة الله سبحانه .
(آملی ٢/١٥٥)

لكن هذا ليس قولا بالجبر ١٢/٤٩

وذلك لأنّ نفى الإيجاد عن الممكن إنّما هو بالنّظر الّذى ينفى عنه الوجود ويراه أثراً وعكساله تعالى، وأمّا بالنّظر إلى أنّ له وجود و إن كان بالغير فله إيجاد أيضاً وإن كان بالغير .
(آملی ٢/٥٥)

بوجودات مستعارة مجازيّة ١٣/٤٩

مجازيّتها بضرب من البرهان وبمشرب أحلى لأهل الذّوق والعيان . وأمّا عند أهل الكثرة فهى موجودة بالحقيقة ، كيف وعند هؤلاء الغفلة والجهلة هذا الوجود للأرض و ذلك للسّماء وذاك لما بينهما ؛ وهذا الوجود لزيد وهذا لعمرو وهكذا ، وكذا ان يمكن أن يتخطّى إلى الملكوت الأسفل والأعلى ، فاين وجود الله ؟ .

نعم لمّا سمعوا من أهل العيان والبرهان من الأنبياء والأولياء والعلماء والفضلاء أنّ الله تعالى موجود نطقوا به بالتّقليد ، وهؤلاء العميان فى شقاق مع من يقول من أهل العيان :

گر بعلم آئیم او ایوان اوست — ور بجهل آئیم او زندان اوست
گر بخواب افتیم مستان وییم — ور به بیداری بدستان وییم
گر بگرییم ابر پررزق وییم — ور بخندیم آن زمان برق وییم
گر بخشم وجنگ عکس قهر اوست — ور بصلح وعذر عکس مهر اوست
ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ — چون الف اوخود چه دارد هیچ هیچ .

(سبزواری ۱٤۲)

وباختيار اختيار ما بدا ١٥/٤٩

ماالیق به قولی :

فنه دیله سن اوزایشلرنده مختارن — هامی دیر پس ادامدورا کردیم هانی
دیم ارادَه اُزیله دکل ایشیم امّا — دکل ارادیَه لازم ارادهٔ ثانی
بیل ای بالام بودکل جبرجبر باطلدور — بیلن بلمور بوسوزون یوخ منمچونقصانی
بلی اذام اوزایشنده اوچاق اولور مختار — باشاردی ایتدی اوزوندن ایراغ امکانی

فليعلم انّ حركاتنا و أفعالنا لاتتحقّق ولا توجد إلّا بحسب أغراض و دواع خارجيّة ، فنفوسنا مسخّرة ومضطرّة فى الأفاعيل والحركات كما قال الشّيخ : « الاختيار بالدّاعى اضطرار » واختيار البارى وفعله ليس بداع ، قال صدر المتالّهين : « كلّ مختار غير الاوّل تعالى مضطرّ فى اختياره مجبور فى افعاله » (هيدجى ٢٨٥)

فيكون مجبولاً ٢١/٤٩

فصح ّ انّ المختارين من الممكنات مضطرّون فی صورة مختارين لأجل أنّ اختيارهم بالغير كما انّ الحقّ تعالیٰ مختار فی صورة مضطرّ لأجل أنّ اختياره بالذّات .

(هيدجی ٢٧٥)

لاما يكون اختيار الفعل بالاختيار ٢٣/٤٩

إذلو التزم هذا التزم المحال مثل انّ الفعل الاختياری مشروط بالحيوة وهی ليست بالاختيار ولم يكن قادحا فيه . (سبزواری ١٤٣)

إذ خمّرت طينتنا بالملكة ٢/٥٠

لايناسب قول الأمير عليه السّلام وقد ذكر عنده اختلاف النّاس ، انّما فرّق بينهم مبادی طينهم وذلك انّهم كانوا فلقة من سبخ الأرض وعذبها وحزن تربة وسهلها فهم على حسب قرب أرضهم يتقاربون وعلى قدر اختلافهم يتفاوتون الى آخر كلامه المقدّس ، إذ ظاهر ما ذكره من التّربة الممتزجة من السّبخ والعذب والحزن والسّهل هی الجزء الأرضیّ فی الأبدان البشّريّة ، وظاهر انّ لتلك التّربة بحسب مايغلب عليها من الكيفيّات أثراً عظيماً فی اختلاف الصّور والأخلاق ، فان الأغلب فيمن يتولّد فی البلاد السّبخيّة أن يكون مزاجه حارّاً يابساً و بحسب ذلك يكون نحافة بدنه وما يتبع من ذميم الأخلاق أو حميد ها ، وكذلك من عذبت تربته وكان الأغلب عليه لطيف الصّورة وحسن الأخلاق وإن كان للتّأويل مجالٌ فسيح . (هيدجی ٢٧٦)

أی طينة نفوسنا بقاء ٢/٥٠

الطّينة الخلقة يقال : « طَانَهُ اللهُ تعالیٰ عَلَی الخير » أی جبّله عليه ، وهی أی الطّينة بمعنی المفعول أی المخلوق ، قد تطلق على البدن وقد تطلق على الرّوح المتعلّق بالبدن . ووجه اطلاقها على البدن من جهة أنّ للبدن طيناً كما قال سبحانه وتعالی : «إنّا خَلَقْنَاكُم

مِنْ طِينٍ لازِبٍ » وفى الطّين ماء وتراب من عالم الخلق والشّهادة ووجه اطلاقها على الرّوح امران :

الأوّل ، اتّحاد الرّوح مع البدن بوجه لاسيّما إذا كانت الرّوح جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء .

الثّانى، انّ للنّفس النّاطقة أيضاً طين فيه ماء وتراب لكن مائه من ماء حيوة العلم وترابه من تراب الأخلاق من عالم الأمر. وفى قوله : « بقاء » إشارة إلى أنّ التخمير يكون بالملكات وبالأحوال إلّا انّ الأحوال لمكان كونها فى معرض الزّوال لااعتناء بها و إنّ تخمير الطّينة الباقية بالملكات . (آملى ۲/۵۶)

بقآء ۳/۵۰

إشارة إلى أنّ التّخمير يكون بالملكات وبالأحوال إلّا انّ الأحوال فى معرض الزّوال وانّ تخمير الطّينة الباقية بالملكات . (هيدجى ۲۷۶)

إن كانت طينتنا من علّيين ۳/۵۰

كما انّ للبدن طينا وفيه ماء وتراب من عالم الخلق كذلك للنّفس النّاطقة طين فيه ماء حيات العلم وتراب الأخلاق اللّذين من عالم الأمر . (سبزوارى ۱۴۳)

وتلك فينا حصلت بالحركة ۵/۵۰

يناسبه قول صدر المتالّهين: «إنّ النّفس الانسانيّة إذا كملت و بلغت غايتها فى الاستكمال وتجرّدت بعد ترقيّاتها و تحوّلاتها وتبدّل نشأتها إلى أن يتّصل بالعالم العلوىّ صارت كتاباً علويّاً إلهيّاً كما أُشير إليه بقوله : «إنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي نَعِيمٍ» وإذا ضلّت عن الطّريق واتّبعت الهوى و الجهالات صارت كتاباً شيطانياً ، فمن حقّ هذه الصّحيفة ان تقع فى نار السّعير كما أُشير اليه بقوله : «اِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّين» .

(هيدجى ۲۷۶)

وتلك الملكة فينا ۵/۵۰

وهذا البرهان يلتئم من أمور :

الأوّل، انّ تخمير الطّينة الباقية بالملكات الحميدة أوالرّذيلة .

الثّانى ، انّ تلك الملكات تحصل من الحالات والحالات من الحركات البدنيّة أو النّفسية .

الثّالث، انّ كلّ حالة نفسانيّة تحدث للنّفس تكون نحو وجودها أى النّفس المتدرّج فى تلك الحالات بناء على اتّحاد العاقل والمعقول .

ای برادر تو همين انديشه‌ای مـا بقى‌خود استخوان و ريشه‌ای

وإذا فوّض حركاتنا إلينا ويكون حركاتنا مبادى تحقّق ذواتنا وهويّاتنا لأنّ حقايق ذواتنا ليست إلّا تلك الملكات بقاء يكون تفويضاً لذواتنا إلينا فى مرتبة البقاء و هو محال . (آملى ٢/٥٦)

وحقايق ذواتنا وهويّاتنا ٥٠/٨

وذلك لأنّ شيئيّة الشّىء بصورته لابمادّته والعقل فى أوّل الأمر بالقوّة كالهيولىٰ الأولىٰ إلّا انّها تستعدّ للصّور الطّبيعيّة الحسّيّة وهو للصّور العقليّة ولهذا سمّى العقلان فى الأوّل هيولانيّين، على انّ العلوم والملكات داخلة فى هويّة النفس لولم يكن داخلة فى جقيقتها كما يشيرإليه كلمة « هويّاتنا » . وأما على القول باتّحاد العاقل والمعقول فالأمر واضح فى‌الملكات العلميّة سواء كانت فى‌العلوم بأشياء ليست بقدرتنا واختيارنا أو بما هى بقدرتنا واختيارنا . (سبزوارى ١٤٣)

وحقايق ذواتنا وهويّاتنا ٥٠/٧

الفرق بين‌الحقيقة والهويّة بالاعتبار ، فالهويّة عبارة عن‌الحقيقة‌الشّخصيّة والحقيقة أعمّ منها . (آملى ٢/٥٦)

حيوان ناطق مائت ٥٠/٩

أى موتا اضطراريّا إذ التّخمير و إن‌كمل بالموت الاختيارى إن تيسّر إلّا انّه لم يتمّ ولم يكمل فى الغاية إلّا بالمشفوعيّة بالموت الاضطرارى، ونعم ما قال العارف الجامى:

تا بود باقى بقايای وجود کی شود صاف از کدرجام شهود

تا بود پیوند جان و تن بجای   کی شود مقصود کل برقع گشای
تابود قالب غبار چشم جان   کی توان دیدن رخ جانان عیان
(سبزواری ۱۴۳)

قیل ... ناطق مائت ۹/۵۰

لایخفی انّ القوم قد زادوالفظ «مائت» فی تعریف الإنسان لإخراج الأملاک والأفلاک عن حدّ لإنسان الأنّها أحیاء ناطقات عندهم . (هیدجی ۲۷۷)

قیل فی حدّ الانسان : «حیوان ناطق مائت » ۹/۵۰

اعلم انّ الموت علی قسمین : اضطراریّ وهومعلوم ، واختیاریّ وهو بمعنیین :

أحدهما ، بلوغ النّفس فی مرتبة القوّة إلی أن یتمکّن من خلع البدن مدّة ثمّ العود إلیه بحسب اختلاف مراتب النّفوس فی القوّة فی ذلک من الخلع فی طرفة عین إلی الخلع فی مدّة معتدّ بها ، وقد حکی عن بعضهم خلع البدن أسبوعاً أوشهراً وشهرین .

وثانیهما ، الوصول إلی مرتبة الفناء علی ما یقول العارف الرّومی عند تعداد المراتب إلی أن یقول :

پس عدم گردم عدم چون ارغنون   گویدم إنّا إلیه راجِعُون

إذا عرفت ذلک فاعلم انّ فی أخذ «المائت» فی تعریف الإنسان وجوهاً :

الأوّل، أن یکون إشارة إلی الموت الاختیاریّ بالمعنی الأخیر أعنی الوصول إلی مقام الفناء، فالإنسان الحقیقیّ والکامل من الإنسان هوالواصل إلی مقام الفناء و ما عداه لیس بإنسان بالحقیقة وإنّما هوشبیه الإنسان «یا أشباه الرّجال » و انّما یسمّی بالإنسان علی مذهب العامّی :

حدّ انسان بمذهب عامه   حیوانی است مستوی القامه

الثّانی، أن یکون قیداً احترازیّاً وفصلا مخرجاً للملک والأفلاک عن حدّ الانسان لأنّها أحیاء ناطقات عندهم بناء علی أن یکون النّسبة بین الحیوان والنّاطق بالعموم من وجه بأعمّیة النّاطق عن الحیوان من حیث التّحقّق کما فی الملک والأفلاک إذ لولم یذکر

المائت فی حدّ الإنسان يشمل حدّه للملك والأفلاك أيضاً .

الثّالث، أن يكون إشارة إلى استحكام ملكاته وتماميّة تخمير ذاته بالملكات الحميدة العلميّة والعمليّة و إلى هذا يشير المصنّف - قدّس سرّه - فی قوله هذا؛ ولعلّه أيضاً هو من قول سيّد العارفين عليه السّلام : «يا أشباه الرّجال ولا رجال» . (آملی ٢/٥٧)

ولهذا ١٠/٥٠

أی ولأجل عدم الاعتناء بشأن الأحوال لتزلزلها وعدم استقرارها . (هيدجی ٢٧٧)

ولهذا قال تعالى ١٥/*١

أی ولأجل عدم الاعتناء بشأن الأحوال لكونها فی معرض الزّوال قال الله تعالى : « فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ » والامر بالاستقامة كأنّه أمر بالإقامة على الأحوال وهی تحصيل الملكات . (آملی ٢/٥٨)

قال تعالى : «فاستقم» ١١/٥٠

أی على جادّة الحق غير عادل عنها وهی شاملة للعقائد والأعمال. انّما خصّص عليه السّلام المشيب بسورة الهود والآية واردة فی سورة الشّورى أيضاً لكونها فی سورة الهود متعقّبة بقوله تعالى: «وَمَنْ تَابَ مَعَكَ» أی وليستقم من تاب من الكفر وآمن معك، ومعلوم انّ تقويم النّاس وتعديل أخلاقهم كان أشقّ على رسول الله (ص) كما لايخفى على من ابتلی بمباشرة الجاهلين و مما شاتهم أعاذنا الله منه . (هيدجی ٢٧٧)

وقال النّبیّ (ص) ١١/٥٠

وذلك لأنّ حصول الفعليّات والكمالات فی النّفوس على أنحاء الخطرة والحال والملكة والاستقامة، وهذه الاستقامة هی التّمكين فی المقام الشّامخ بقدم راسخ والخلوص من التّلوين بالكليّة والتّخلّق بالأخلاق الإلهيّة . (سبزواری ١٤٤)

وقال النّبیّ (ص) ١١/٥٠

و إنّما خصّص المشيّب بسورة الهود مع أنّ مفهوم الآية المباركة وارد فی سورة الشّورى أيضاً، قيل لكونها فی سورة الهود متعقّبة بقوله تعالى[1] : « وَمَنْ تَابَ مَعَكَ»

و معلوم أنّ تقویم النّاس کان أشقّ علیه - صلّی‌الله علیه و آله - من إقامة نفسه (ص) علی حالة التّمکین کما لایخفیٰ علی من ابتلی بمباشرة الجاهلین ، ولذلک أسند المشیب إلی تلک الأیة لاإلی ما فی الشّوریٰ . (آملی ۲/۵۸)

ثمّ هذه التّخمیرات وإن وقعت فیما لایزال بالقیاس إلینا ۱۲/۵۰

و باعتبار انّ الأمر التّدریجّی إیجاده تدریجّی فایجاد الکمّ الغیر القارّ والطّبیعة السیّالة بذاتها إیجادات وإحداثه إحداثات کما انّ حدوثه حدوثات و أیضاً إعدامه إعدامات . (سبزواری ۱٤٤)

عن مبدء المبادی ۱۳/۵۰

و بملاحظة الوجود المجعول بالذّات فی‌العالم وانّ الوجود المجعول أیضاً لیس بجوهر ولاعرض ولیس بمتغیّر بالذّات ، وانّه أفاض‌الحقّ الوجود دفعة واحدة سرمدیّة کما قال تعالیٰ : «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» علی مهیّة الإنسان الکبیرالّذی کلّ السیّالات من الطّبیعة وتجدّدها ومقداره کجزء یسیر منه .

آفتاب وجود کرد اشراق نوراو سر بسر گرفت آفاق

وهذا بوجه کما انّ الحسّ والخیال لایمکنهما أن ینالاالنّار العقلیّ ولاکلّ النّیران و إذ التفتا إلی هذه النّار احتجبا عن تلک بخلاف العقل بالفعل فإنّه ینال النّار الکلّیّ العقلیّ و کلّ النّیران المشمولة لها دفعة واحدة دهریّة وحکمها کذلک.(سبزواری۱٤٤)

فقد فرغوا عن التّخمیر والتّعجین بوجه ۱۳/۵۰

وهوالوجه الّذی لکلّ شیء إلیه سبحانه . (آملی ۲/۵۸)

بل کلّ آنٍ هُوَ فِی شَأنٍ ۱٤/۵۰

فإنّه سبحانه غالٍ فی دُنوّه دان فی عُلُوّه واسعٌ بِرَحْمَتِهِ کلّ شیء لایخلو من ذاته شیء من‌الذّوات ولا من فعله فعل من‌الأفعال ولا من شأنه شأن من الشّؤون ولا من‌ارادته ومشیّته شیء من الإرادات والمشیّات . (هیدجی /۲۷۷)

و کلّ یوم بل کلّ آن هو فی شأن بوجه ۱٤/۵۰

إشارة إلى أنّه سبحانه عال فی دنوّه و انّ فی علوّه واسع برحمته یشمل کلّ شیء لایخلو عن ذاته شیء من الذّوات فهوحینئذ فی کلّ آن فی شأن . (آملی ۲/۵۸)

فی الرّدّ علی المفوّضة ۱۵/۵۰

کالمعتزلة ومن یحذو حذوهم ، حیث ذهبوا إلى أنّ الله أوجد العباد وأقدرهم علی تلک إلأفعال وفوّض إلیهم الاختیار،فهم مستقلّون بإیجاد تلک الأفعال علی وفق مشیّتهم وطبق قدرتهم . وذهب الأشاعرة فی قبالهم إلى أنّ کلّ ما یدخل فی الوجود فهو بارادته تعالى من غیر واسطة سوآء کان من الأُمور القائمة بذواتها أم من الصّفات التّابعة لغیرها من أفعال العباد وإراداتها وأشواقها وحرکاتها أوطاعاتها ومعاصیها . (هیدجی ۲۷۷)

من الأمر بین الأمرین ۱۸/۵۰

إشارة إلى قول الصّادق علیه السّلام عند ماسئل عن الجبرو التّفویض : «لاجبر ولا تفویض بل أمربین الأمرین» والّذی یستفاد من کلام الإمام الهمام ابی الحسن علی بن محمّد العسکری علیه السّلام فی بیان ذلک علی ما نقله الطّبرسیّ فی احتجاجه أنّ الجبر باطل لاستلزامه الکفرلأنّ من زعم أن الله عزّوجلّ أجبر العباد علی المعاصی وعاقبهم علیها فقد ظلّم الله (أی نسب الظّلم إلیه تعالى) وکذّب کتابه حیث قال : «وَلا یَظْلِمُ رَبُّکَ أحَداً» ، ومن کذب کتابه لزم الکفر باجماع الأمّة .

وأیضاً لوکان العبد مجبوراً علی المعاصی وعاقبه الله علی ذلک فإنّه کان ظالماً متعدّیاً مبطلاً لما وصف من عداله و حکمته و إن لم یعاقبه کذب نفسه حیث أوعده إن خالف إرادته ولم یأت بها أن یعاقبه ، والکذب والظلم ینفیان العدْل والحکمة تعالى عمّا یقول المجبّرة .

وأمّا التّفویض الّذی أبطله الصّادق علیه السّلام لاستلزامه الوهن والعجز لله تعالى لأنّه لوفوّض إلى العباد اختیار امره ونهیه وأهملهم لکان لازماً له رضا ما اختاره ولم یکن علیهم فیما اجترموا العقاب ، و ذلک إمّا أن یکون العباد تظاهروا علیه فألزموه قبول اختیارهم بآرائهم کره ذلک أم أحبّ فقد لزم الوهن، أویکون، جلّ وتقدّس عجز من

تعبّدهم بالأمر والنّهی عن إرادته ففوّض امره ونهیه إلیهم فقد ثبت عجزه ووجب علیه قبول کلّ ما عملوه من خیر أوشرّ وبطل أمره ونهیه تعالی الله عن ذلک .

أمّا الامربین الامرین فهوانّ الله خلق الخلق بقدرته وملّکهم استطاعة ما تعبّدهم به من الأمر والنّهی وقبل منهم اتّباع أمره ورضی بذلک لهم ونهاهم عن معصیته وذمّ من عصاه وعاقبه علیها ، ولله الخیرة فی الأمر والنّهی یختار مایرید وینهی عما یکره ویثیب ویعاقب بالاستطاعة الّتی ملّکها عباده لاتّباع أمره واجتناب معاصیه فهوالعدل الحکیم ، فهذا هو القول بین القولین ولیس بجبر ولاتفویض . (هیدجی ۲۷۸)

وإن کان بواسطة فی الوجود وساطة فی العروض ۲۰/۵۰

قد مرّ مراراً أنّ الوساطة فی العروض هی ماکان العرض للواسطة حقیقة فیسند إلی ذیها إسناداً مجازیّاً وهی علی ثلاثة اقسام : جلیّ وخفیّ وأخفی .

فالجلیّ منهاماکانت الواسطة وذیها ممتازین فی الوجود وفی الإشارة الحسیّة ، وذلک کالسّفینة وجالسها .

والخفیّ ماکانا غیر ممتازین فی الإشارة وإن امتازا فی الوجود و ذلک کالبیاض والجسم مثلاً .

والأخفی ماکانا غیر ممتازین فی الوجود وفی الإشارة معاً ، وذلک کالجنس والفصل والمهیّة والوجود ، و فی هذا القسم یکون العرض ثابتاً لذی الواسطة بحکم العقل ، و أمّا النّفی عنه بحکم النّظر الدّقیق البرهانیّ بل بإعانة من الذّوق الوجدانیّ العرفانیّ و إلّا فالتّحقّق لذی الواسطة حقیقیّ ، فالمهیّة موجودة عقلا وإن کان الوجود مسلوبا عنها ذوقا وکشفا . والکلّیّ الطّبیعیّ الّذی هوالمهیّة نفسها موجود واقعاً . (آملی ۵۹/۲)

و إنّ الوحدة فی عین الکثرة ۲۰/۵۰

أی الوحدة فی الوجود والکثرة فی شیئیّة المهیّة کما قیل : « یتکثّر الوجود بتکثّر الموضوعات » أو الکثرة باعتبار المراتب المتفاوتة فی الوجود بالتّامیّة والأتمیّة والوحدة باعتبار السّنخیّة وانّها کنوع واحد لاأنواع متباینة ، وانّ ما به الامتیاز عین ما به

الاتّفاق . وبعبارة أُخرى الكثرة فى المظهر لا فى الذّات الظّاهرة . (سبزوارى ١٤٤)

وإن الوحدة فى عين الكثرة ٢٠/٥٠

وذلك لأنّ اتّحاد الوجود والمهيّة خارجا موجب لسريان حكم كلّ منهما إلى الآخر فيعرض الوحدة على المهيّة من ناحية الوجود و يثير غبار الكثرة على الوجود من ناحية المهيّة .

از صفای می و لطافت جام　　　درهم آميختند جام ومدام

(آملی ٢/٥٩)

إلى الفاعل بالوجوب ٢١/٥٠

والفاعليّة أن يفيض الأثر بحيث لاينقص من المبدء شیء وإذا عاد إليه لايزيد على كماله شیء . (سبزوارى ١٤٥)

وهو فى عين كونه فعل الله فعلنا ٢٣/٥٠

اعلم إنّ معرفة النّفس وقواها أشدّ معين على الفهم لهذا المطلب ، فعليك أن تتامّل فيها وفى أفعال الصّادرة عن قواها ، فإنّ فعل الحواسّ والقوى الحيوانيّة والطّبيعيّة كلّها فعل النّفس كما هو التّحقيق مع أنّها فعل تلك القوى أيضاً بالحقيقة دون المجاز « وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ » ، « وَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » .

(هيدجى ٢٧٩)

وهو فى عين كونه فعل الله فعلنا ٢٣/٥٠

اعلم انّ فى أفعال العباد أربع مذاهب :

الأول ، ما ذهب إليه المعتزلة وهو أنّه تعالىٰ أوجد العباد وأقدرهم على الأفعال ، وفوّض إليهم الاختيار فهم مستقلّون فى الإيجاد على وفق مشيّتهم ، وقد رتّبوا على ذلك صحّة أمور كفائدة التّكليف بالأمر والنّهى ، وفائدة الوعد والوعيد واستحقاق الثّواب والعقاب ، وتنزيه الله سبحانه عن إيجاد القبائح والشّرور من أنواع الكفر والمعاصى ، وهذا المذهب إن كان يصحّح الأمور المترتّبة عليه لكنّه مستلزم لما هو أقبح منها وهو إثبات

الشّركاء له تعالى، مع أنّ الوجود على الإطلاق مجعول له تعالى ولا مؤثّر فى الوجود سواه، بل قال صدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ إنّ مذهب من جعل أفراد النّاس كلّهم خالقين لأفعالهم مستقلّين فى إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عنده تعالى، وأيضا هذا المذهب مستلزم للالتزام بعدم وقوع ما أراده تعالى فى ملكه ووقوع ما أكرهه مع أنّ ذلك نقصان فى سلطنته تعالىٰ عن ذلك.

المذهب الثّانى، ما ذهب إليه الأشاعرة وهو انّ كلّما يدخل فى الوجود من الأمور القائمة بالذّات أو الصّفات التّابعة لها من أفعال العباد و إراداتهم وأشواقهم و حركاتهم و طاعاتهم ومعاصيهم وجميع مايصدر عنهم إنّما هو بإرادة الله سبحانه من غير واسطة، و إنّ ارادة الله تعالى متعلّقة بكلّ كائن غير متعلّقة بما ليس بكائن، ولا مجال للعقل فى التّحسين والتّقبيح بالنّسبة إليه بل يحسن صدور الكلّ عنه ف «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ» والأسباب المشاهدة كالنّار والماء للتّسخين والتّبريد والسّراج للإضائة والأكل للشّبع ليست بأسباب حقيقيّة، و إنّما جرت عادة الله سبحانه بإيجاد المسبّبات عند وجود هذه الأمور الّتى توهّم أنّها أسباب وإلّا فليس للأشياء إلّا سبب واحد و هو الحقّ تعالىٰ وجميع الأشياء صادرة عنه ابتداء، ورتّبوا على مذهبهم هذا تعظيم الله سبحانه فى قدرته وتقديسه عن شوائب النّقصان والقصور فى التّأثير حيث تحتاج فى تأثيره فى شىء إلى وساطة شىء آخر وسخافة هذا المذهب و مخالفته لقواعد الشّرع والعقل لايحتاج إلى البيان.

المذهب الثّالث، ما ذهب إليه جماعة من الحكماء وكثير من أصحابنا الإماميّة كالمحقّق الطّوسى ـ قدّس سرّه ـ على ما نقل عنه فى شرح رسالة مسألة العلم وهو انّ الفعل يصدر عن الله تعالىٰ والعبد معاً وهما معاً فاعلان لفعله ولكن لاعرضاً بل الله تعالىٰ فاعل بعيد والعبد فاعل قريب، فالله سبحانه يوجد القدرة والإرادة فى العبد، ثمّ هاتان القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور.

المذهب الرّابع، مذهب قيل إنّه مذهب أهل الله و الرّاسخون فى العلم و هو أنّ

الفعل مستند إلى الله سبحانه بعين استناده إلى العبد ، فهو تعالىٰ فاعل قريب فى بعده بعيد فى قربه ، وذلك كاستناد وجود العبد إليه تعالىٰ بعين استناده إلى العبد ، وقالوا بأنّه كما انّ وجود العبد بعينه أمر متحقّق منصوب إلى العبد بالحقيقة لاالمجاز مع أنّه شأن من شؤون الحقّ كذلك فعله ومبادى فعله كلّها منسوبة إليه حقيقة مع أنّها شأن من شؤونه تعالى، ونظير ذلك استناد الأفعال الصّادرة عن الحواسّ إلى النّفس حقيقة مع أنّهـــا مستندة إلى الحواسّ أيضاً بالحقيقة لا بالمجاز ، وهذا هو الّذى اختاره المصنّف ـ قدّس سرّه ـ فى الكتاب تبعاً لصدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ فى الأسفار . (آملى ۲/٦۱)

متفرّع على الوجود ۲۳/۵۰

وعلمت أنّ الإضافة إلى القابل أيضاً شىء والموجود بوجود منشاء الانتزاع أيضاً موجود وأن كانت الإضافة إلى الفاعل آكد ، والعزّة لله وإضافته إشراقيّة .

(سبزوارى ۱٤۵)

الإيجاد متفرّع على الوجود ۲۳/۵۰

ولا وجود حقيقىّ للممكنات فى ذواتها .(هيدجى ۲۷۹)

وخلاصة الأمر بين الأمرين ۱/۵۱

حاصله على ما أفاد فى بعض تعليقاته : «إنّ التّأثير والإيجاد تابعان للوجود، إذالشّىء مالم يوجَدْ لم يُوجِد والوجود مطلقا فى الاسباب والمسبّبات له إضافة إلى الحقّ تعالى بما هوساقط الإضافة عن الماهيّات كما قال العرفآء الشّامخون : «التّوحيد إسقاط الاضافات» فبهذا النّظر آثار الوجود أثر وجود الحقّ تعالىٰ، ولامؤثّر فى الوجود الّا الله، وله إضافة إلى الماهيّات أيضاً ، لأنّ الماهيّات موجودة والكلّيّات الطّبيعيّة متحقّقة و إن كان الوجود واسطة فى العروض لها وبهذا النّظر لها آثار كما انّ لها وجودات، فإذا نظر إلى إضافة الوجود إضافة وجوبيّة إلى الله تعالىٰ حكم بالتّسخير أى يوجد سبحانه بتوحيد الأفعال و توحيد الذّات والصّفات لا كما يظنّه القائل بالجبر من توحيد الأفعال باعتقاده، و إذا نظر إلى إضافة إمكانيّة حكم بالاختيار ، والعارف ذوالعينين لايهمل شيئا من الجانبين» انتهى .

قال المحقّق الطّوسّی إنّه لاشكّ انّ عند الأسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالّذی ينظر إلى السّبب الأوّل ويعلم أنّها ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح لأنّ السّبب القريب للفعل هو قدرته وإرادته والّذی ينظر الى السّبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح لأنّ الفعل لم يحصل بأسباب كلّها مقدوره ومراده. والحقّ ماقاله بعضهم : « لاجبر ولاتفويض ولكن أمر بين الأمرين» . (هيدجی ۲۷۹)

مادام ذات موضوعه متحقّقة ۴/۵۱

وأمّا فی الطّامّة الكبرى والتّجلی الاعظم فـ« كُلُّ شَیءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ ». (سبزواری ۱۴۵)

مع أنّ المهيّة ينبغی أن تكون جنّة ۵/۵۱

إذ الوجود خير والمهيّات موضوعات النّقايص ، فمن يرى الشّرّ ويثبت مهيّته و وجوده وينسب الشّرّ إلى الله لم يعدل ولم يضع الشّیء موضعه . فمن ينفی الفعل عن نفسه فلينف وجود نفسه وليفن مهيّته ليكون السّلب بانتفاء الموضوع ، ومقدوحيّة طريقة الأشعریّ عندنا من هذه الجهة حيث أنّه يثبت الذّوات وينفی عنها الأفعال فيوحّد توحيد الأفعال وليس لا أقلّ بيد عقله توحيد الذّات فكأنّه يؤمن ببعض ويكفر ببعض . (سبزواری ۱۴۵)

وإلا فكما انّ الوجود له كذلك الإيجاد له ۶/۵۱

أی و ان لم ينف فی وجود ذاته بل أثبت لنفسه الوجود فلا ينف إيجاده لأفعاله أيضاً إذ الايجاد يتفرّع على الوجود .

وحاصل الفرق بين مذهبه ومذهب الأشعریّ أنّه ينفی الإيجاد عن الممكن لكن فی ظرف نفی الوجود عنه فيكون نفی الإيجاد عنه على نحو السّلب الموضوعی إذ لاممكن حينئذ بهذا النّظر حتّى يكون له فعل ، وبهذا المعنی يشير المولوی فی قوله :

این نه جبر است بلکه این جبّاریست ذکر جبّاری برای زاری است

ومعنی «الجبّار» هو ظهوره باسمه الجبّار المعبّر عنه بالطّامّة الكبرىٰ والتّجلّی الأعظم

المستلزم لهلاك كلّ شيء بحيث لايبقى إلّا وجه ربّك ذوالجلال والأكرام . والجبرىّ ينفى الإيجاد عن الممكن فى ظرف إثبات الوجود له فهو وإن وحّده توحيد الأفعال لكنّه غفل عن توحيد الذّات، فكأنّه يؤمن ببعض وهوتوحيد الأفعال ولكنّه يكفر ببعض و هو توحيد الذّات . (آملى ٦١/٢)

وبعض ما يتبعها ٨/٥١

لم نصرّح بالسّمع والبصر ليشمل الإدراكات الأُخرى والمناط واحد ، فإنّه إذا كان علمه تعالىٰ حضوريّا فكما انّ من الحاضرات وجود المفارقات مثلا فمنها وجود المسموعات ووجود المبصرات وكذا وجودات المشمومات والمذوقات والملموسات والمتخيّلات والموهومات إلّا انّ التّوقيف الشّرعىّ لم يرخّص إطلاق الشّامّ والذّايق و غيرهما عليه دفعا لتوهّم التّجسّم ونحوه وأطلق عليه المدرك بدلها، والمدرك إذاعدّه المليّون من صفات الله تعالىٰ فى مقابل العالم أرادوا به أنّه مدرك للجزئيّات المذكورة فهو عالم بالكليّات ومدرك للجزئيّات لايعزب عن علمه شيء فى الأرض والسّموات وما يحضر لمشاعرنا وقوانا يحضر بذاته لذاته المتعالية العليّة عن العالمين . (سبزوارى ١٤٥)

فإنّ الحىّ هو الدّرّاك الفعّال ١٠/٥١

لابدّ أوّلا من بيان معنى الحيوة ثمّ إقامة الدّليل على أنّه حىّ فنقول :

الحيوة فينا أى فى الحيوانات عبارة عن كيفيّة نفسانيّة وهى على ما فى التّجريد صفة تقتضى الحسّ والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيّاً فلا بدّ من البنيّة و تفتقر إلى الرّوح الحيوانىّ فيكون الحيوة عنده مشروطة باعتدال المزاج والبنيّة والرّوح و خالف الأشاعرة فى اشتراطها بهذه الثّلاثة وقالوا بعدم اشتراطها بشيء من ذلك أصلا . هذا معنى الحيٰوة فينا ، وأمّا فى الواجب فالمتكلّون قالوا إنّها صفة توجب العلم والقدرة، ولعلّ هذا التّفسير ممّن يرى زيادة صفاته عليه تعالى كالأشاعرة، وعن الحكماء وابوالحسين البصرىّ من المعتزلة انّ معنى حياته تعالى كونه بحيث يصحّ أن يعلم ويقدر . (آملى ٦٢/٢)

إذ علمه الأشياء ١٠/٥١

هذا شروع فی بیان بعض ما یتبع الحیوة الّذی عنون هذا الغرر لذکره و مراده من هذا البعض هو السّمع والبصر. قال فی الحاشیة: و«لم نصرّح بالسّمع والبصر لیشمل الإدراکات الأُخر لاتّحاد المناط.

وحاصل الکلام فی هذا المقام انّه بعد ماورد فی الشّریعة الحقّة و ثبت بالضّرورة من الدّین أنّه تعالی سمیع بصیر، لایحتاج فی إثبات کونه سمیعاً و بصیراً إلی اقامة الدّلیل لما قاله المصنّف - قدّس سرّه - فی حاشیته علی الأسفار من أنّ ضروریّ الدّین کضروریّ العقل إلّا انّه بعدُ یحتاج إلی ذکر نکتتین: أُولیٰهما فی معنی کونه سمیعاً و بصیراً، وثانیتهما فی اختصاص إطلاق السّمیع والبصیر علیه دون ما یشتمل علی الإدراکات الأُخر کالشّامّ والذّائق والـلّامس أوالمتخیّل والمتوهّم ونحوها. أمّا الاولی أعنی معنی المراد من السّمیع والبصیر فهو ما ذکره المصنّف - قدّس سرّه - من أنّ السّمیع بمعنی العالم بالمسموعات والبصیر بمعنی العالم بالمبصرات، فهما بمعنی العلم المخصوص وهل هوعالم بالمسموعات والمبصرات وسایرالمدرکات الجزئیّة الّتی معلومة لغیره بالآلات، غایة الأمر انّها معلومة له تعالی لابآلة الحقّ هو ذلک کما علیه الإشراقیّون من أنّ علمه تعالی إشراقیّ حضوریّ ونفس وجود الأشیاء لـدیه بالإضافة الإشراقیّة علمه تعالی به «فلا یعزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِی السَّموات وَالأَرْضِ» فهو سمیع أی عالم بکلّ مسموع، بصیر أی عالم بکلّ مبصر وکلّ معلوم حاضر عنده. (آملی ۲/٦٦)

بل قال شیخ الإشراق علمه تعالی ۱۳/٥۱

لأنّه لایقول بالعلم التّفصیلیّ الذّاتیّ بل علمه الذّاتیّ عنده إجمالی لاغیره، وعلمه التّفصیلیّ هو نفس حضور الأشیاء عنده الّذی هوملاک السّمع والبصر، فعلمه تعالیٰ یرجع إلی بصره لا انّ بصره یرجع إلی علمه کما علیه الجمهور، هذا تمام الکلام فی معنی کونه بصیرا. و أمّا وجه انحصار إطلاق هاتین الصّفتین علیه تعالی مع أنّه تعالی حاضر لـدیه جمیع المدرکات من المشمومات والمذوقات وغیرهما فلعدم إطلاق ما عداهما علیه فی الشّرع مع کون أسماءالله سبحانه توقیفیّة. ولعلّ الوجه فی عدم إطلاقه علیه فی الشّرع هودفع

توهّم التّجسّم و نحوه فى إطلاق مـا عداهما دونهما و ذلك لبساطة تلك الحاسّتين فى الحواسّ الخمس الظّاهرة ولذلك يحتاج الإدراك فى غير السّمع والبصر إلى مباشرة المدرِك مع المدرَك كما فى الذّائقة والشّامّة والـلّامسة دون الباصرة والسّامعة، فللباصرة والسّامعة تجرّد أرفع من البواقى، ومن ثمّ أُطلق السّميع والبصير عليه تعالى دون البواقى وطوى عن ذكر البواقى فى حقّ الإنسان و خصّصه بالسّميع والبصير فى قوله تعالى: «إنّا جَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً». (آملى ٢/٦٧)

علمه تعالى يرجع إلى بصره ١٤/٥١

لأنّ الإبصار عنده علم حضورىّ وإشراقىّ للنّفس وبمجرّد الاضافة الإشراقيّة لها على المبصر كما أشار إليه فى مبحث النّفس عند بحثه عن الإبصار بقوله :

«وبانتساب النّفس والإشراق منهـا لخارج لدى الإشراقىّ

وعلمه تعالى بالأشيـآء الصّادرة عنه تعالى هو كونها ظاهرة و مشاهدة له لإشراقـه عليها، فعلمه أى شهوده الإشراقىّ المتعلّق بالموجودات بصره» . (هيدجى ٢٨٠)

لا انّ بصره يرجع إلى علمه ١٤/٥١

كما فى غير هذه الطّريقة كطريقة المشّآء لأنّ الواجب مستغن بعلمه بالأشيآء عن الصّورة ولـه الإشراق والتّسلّط المطلق لايحجبه شىء عن شىء . قال صدر المتألّهين فى تعليقاته على حكمة الاشراق :

«لمّا كان علمه سبحانه تعالى بالأشيآء عبارة عن إضافة نوريّة حضوريّة فكان علمه تعالى عنده راجعاً إلى بصره وعند غيره ممّن كـان يرى أنّ علمه بالأشيآء عبارة عن صورة حاصلة منها فى ذاته كما عند المشّائين وأتباعهم كالشّيخين ابى نصر وابى على و كثير من تلاميذه كان عندهم بصره تعالى راجعاً إلى علمه تعالى، لأنّ كلّ صورة حصلت فى الذّهن وإن تخصّصت بألف تخصيص فهى كليّة مثاليّة فلا يكون المعلوم بهـا شخصيـّا مبصراً وهذه الطّريقة أجود، فعلمه تعالى بكلّ شىء إضافته القيّوميّة إليه وإضافته إليه إبصاره فيكون قدرته وعلمه وبصره شياء واحدا . (هيدجى ٢٨٠)

فی تکلّمه ١٥/٥١

اَقُولُ قد ورد فی الشّرع نسبة الکلام إلیـه تعـالی وأنّـه متکلّم ، إنّما الکلام فی تفسیره، والمصنّف لایقصرالکلام فیما یتلفّظ به الإنسان کما فی اللّغة بل کلّ ما یعرب عمّا فی‌الکمون فهوکلام عنده، قال بعض العارفین :

«أوّل کلام شقّ أسماع الممکنات کلمة «کن» وهی کلمه وجودیّة فما ظهرالعـالم إلّا بالکلام بل العالم کلّه کلمات قائمة بالنّفس الرّحمانی و هو الفیض الوجودیّ المنبعث عن منبع الإضافة والرّحمة فی اصطلاحهم ، وقالوا إنّ العوالم کلّیها وجزئیّها کلّها کتب إلهیّة والإنسان الکامل جامع لهـذه الکتب کلّها لانّه نسخة العـالم الکبیر کمـا قال علیّ علیه السّلام .

أتزعم أنّک جرم صغیر   وفیک انطوی العالم الاکبر
فانت الکتاب المبین‌الّذی   بأحرفه یظهر المضمَرُ»

انتهی کلامه (ص) . (هیدجی ٢٨١)

والعقل والنّفس ١٩/٥١

المراد بهذه المقاطع مهیّاتها وبالکلمات وجوداتها وکلّهـا ترجع إلی کلمة واحدة هی کلمة «کن» الوجودی العینیّ کـما قال تعالیٰ : « وَمَا أمْرُنَـا إلّا وَاحِـدَةٌ » وسیاتی أنّ کلامه سبحانه فعله . (سبزواری ١٤٦)

وهی العقل والنّفس ١٩/٥١

المراد بهذه المقاطع کما یقول فی الحاشیة ماهیّاتها ، والمراد بالکلمات وجوداتها إلّا انّ بین تقاطع النّفس‌الإنسانیّ علی مقاطعها الثّمانیّة والعشرین‌الّتی یکون النّفس الواحد الإنسانی فی کلّ واحد منها بصورة حرف من الهمزة والهاء والحاء إلی آخرحروف الثّمانیة والعشرین وبین تقاطع کلمة الوجودیّة علی مقاطعها الثّمانیّة والعشرین من العقل والنّفس إلی آخرها فرقاً ، وهوانّ المقاطع فی‌نفس الإنسان ثابتة مستمرّة مترتّبة قبل عبورالنّفس علیها موجودة بوجودها وإنّما النّفس یمرّعلیها وتصیرالمقاطع أیناً له، وهذا بخلاف المقاطع

الوجوديّة حيث أنّ تلك المقاطع تحدث بنفس تنزّل الوجود وظهوره عن مكمن غيب الغيوب، ففی كلّ مرتبة تحصل مهيّة من الماهيّات بنفس تنزّله، وهذا معنی ما يقال إنّ الإضافة إشراقيّة كما لايخفی . (آملی ٢/٦٨)

والأفلاك التّسعة ١٩/٥١

وقد قيل فی هذه المنازل رباعیّ هكذا :

اوّل ز مكوّنات عقل و جان است	واندر پی او نُه فلك گردان است
زين‌جمله چوبگذری چهارارکان است	پس‌معدن پس‌نبات وپس‌حيوان‌است

(آملی ٢/٦٨)

اللّفظ موضوعا ٢٠/٥١

بيانات وعيانات مقرّبات لكون الوجودات كلمات . (سبزواری ١٤٦)

اللّفظ موضوعا ٢٠/٥١

اعلم انّ غرض المصنّف فی المقام انّه ليس الكلام منحصراً بما يعرب عن ضمير الإنسان بل كلّما يعرب عمّا فی‌الكون فهو كلام لفظا كان أوغيره، كان إعرابه عن‌المكنون بحسب الوضع أو بالذّات، لكن يريد أن يجعل لذلك بيانات ومقرّبات وعنايات و من ذلك إعراب اللّفظ الموضوع عن مكنون الإنسان فلذلك ذكر اللّفظ الموضوع .
(آملی ٢/٦٩)

المعروف بالكلام ٢١/٥١

لمّا كان الإنسان مفطورا علی صورة الرّحمن أراد أن يبيّن كيفيّة صدورالكلام عنه ليكون هذا ذريعة إلی معرفة كلام الله ومرقاة لها . (هيدجی ٢٨١)

فهو ٢١/٥١

وجود قارّمعه وجود قارّ روحانیّ، وهذه المعيّة تحصل بالعادة وبالتّكرار وعدم قرار الصّوت حسنه إذ يؤدّی المعنی ولايبقی إذ ربما يكون الاطّلاع أيضاً غير مقصود .
(سبزواری ١٤٦)

بجعلنا شهود ۱/۵۲

أی إنّما حضوره فی الذّهن بجعلنا ووضعنا . (هیدجی ۲۸۱)

بجعلنا ومواضعتنا شهود ۱/۵۲

اختلفوا فی دلالة الألفاظ علی معانیها هل هی بالذّات أو بالوضع . فقال الصّیمری بالأوّل وأجمعوا علی تخطئته وأوّله السّکّاکی بما هو مذکور فی المطوّل . فالجمهور علی أنّه بالوضع وأنّه لیس بالذّات مناسبة بین لفظ وبین معنی أصلا وإنّما هی تحدث من الوضع ، وهو کما قالوا عبارة عن جعل اللّفظ للمعنی بحیث إذا أحسّ أو أطلق فهم منه ذاك المعنی عند العالم بالوضع . والحقّ انّه لیس بالذّات محضا ولا بالوضع کذلک وإنّما هو بالذّات والوضع معا ، والوضع یصدر من الواضع لمناسبة ارتکازیّة بین اللّفظ والمعنی فطریّة تدرکها الفطرة الغریزیّة وإن لم یشعر بها ، ولذلک یختار فیما بین الأسماء أسما مخصوصا ویوضع لمعنی من المعانی وإن لم یلتفت إلی تلك المناسبة تفصیلا . إذا علمت ذلك . فقول المصنّف ـ قدّس سرّه ـ «للوجود الثّانی بجعلنا ومواضعتنا شهود» إشارة إلی قول الجمهور . (آملی ۶۹/۲)

کما فی الکلمات الوجودیّة علی المدلولات الإلهیة ۱/۵۲

أی فی دلالة کلّ وجود عل صفة من صفاته واسم من أسمائه لکونه مظهرا لها علی ما قیل :

پادشاهان مظهر شاهی حق   عارفان مرآت آزادی حق

فانّ تلك الدّلالة ذاتیّ لا بحسب الوضع ، ودلالة الوجودات الذّهنیّة علی الوجودات العینیّة أیضاً کذلك حیث أنّ الوجود الذّهنیّ مرآت وظهور لما فی العین وتکون دلالته هذه بالذّات . (آملی ۶۹/۲)

تأدیة المتکلّم إیّاه ذا أیسر وأسهل ۳/۵۲

إعلم انّ المعانی والمفاهیم من سنخ عالم العقل لأنّها موجودة فی العقل المجرّد فتکون بسیطة فی غایة البساطة علی أبسط ما یمکن أن تکون ، فأوّل محلّ لتلك المعانی هو العقل

البسيط و هو بمنزلة العلم الأعلى فى الإنسان الكبير، ثمّ العقل النّفسانى و هو بمنزلة اللّوح والصّور الكليّة الموجودة فيهما بمنزلة القضاء، ثمّ يتنزّل عنه إلى عالم الخيال الجزئىّ والصّور الجزئيّة فيها بمنزلة القدر العلمىّ، ثمّ يتنزّل إلى عالم موادّ الألفاظ فيصير موجوداً فى عالم الشّهادة والحسّ، و إذا تلفظ به يصير قدرا عيناً وكيفا مسموعاً، وإلى هنا يتمّ تنزّله. فانظر كيف صدر عن مكمن بسيط وهو العقل البسيط وتنزّل إلى عالم مادّى وهو الكيف المحسوس، ثمّ يترقّى من عالم سفله ويتصاعد فى التّعالى درجة بعد درجة، فأوّل منازله فى التّصاعد هو وجوده الصّورىّ المثالىّ فى سامعة المخاطب حيث أنّه وجود نورىّ مثالىّ من نفسه فى عالم حسّه، ثم يترقّى إلى عالم خياله ويتصعّد إلى عقله النّفسانى وينتهى إلى عقله البسيط، فيتمّ السّير صعوداً ونزولا وكان بدؤه من العقل البسيط وصار ختمه إليه أيضاً وصحّ: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» . (آملى ٢/٧٠)

أيسر ٣/٥٢

لتأديته بتأدية النّفس الضّرورىّ فى الحيوة بخلاف ما إذا جعلت الحركات أمارات أو الإشارات ففيها كلفة وانّهما لا تنالان الغايب والمعانى المجرّدة غالباً. (سبزوارى ١٣٦)

من خصوصيّات ذلك الغير ٧/٥٢

كخصوصيّات حركات فى موضوعات منفصلة أو متّصلة كالجوارح بالمواضعة وجرى العادة والتّكرّر كما فى الصّوت، فحينئذ كما قلنا صارت هذه الخصوصيّات كلمات وخصوصيّات الصّوت ملغاة فكون الكلام صوتا غير شرط، الأترى ان ناطقيّة النّفس النّاطقة ليست بحرف وصوت وهى النّطق الحقيقىّ والكلام القلبىّ وكلماتها الوجودات المحيطة الثّابته الواحدة بالوحدة الجمعيّة والصّور المرتسمة فى ذات الحقّ عند المشّائين كلماته وأوامره بوجود ذوات الصّور، وأين هى من الأصوات الغير القارّة ؟ .

(سبزوارى ١٤٦)

ولا يزداد على اللّفظ إلّا ما هو مؤكّد ١٣/٥٢

و هو كون دلالتها ذاتيّة لا عرضيّة بالوضع الإلهى لا بوضع مخلوق مثله .

(آملى ٧/٢)

إلّا ما هو مؤكّد ۱۳/۵۲

وهو كون دلالتها ذاتيّة دائمة بالوضع الإلهى قوله والموجودات .

على مدلولات إلهيّة ۱۵/۵۲

هى أسماؤه وصفاته الذّاتيّة . (سبزوارى ۱٤٦)

على مدلولات إلهيّة ۱۵/۵۲

المراد بالمدلولات الإلهيّة هى أسمائه وصفاته، والفرق بين الاسم والصّفة على ما حقّقه صدرالمتألّهين فى الشّواهد الرّبوبيّة انّ الاسم كالمعنى المشتقّ بناء على حقّقة السّيّد الشّريف من أنّ الفرق بينه وبين المبدء بالاعتبار ، وانّه اذا اعتبر بشرط لامن حيث كونه فى نفسه يكون عرضا غيرمحمول ، وإذا اعتبر لابشرط ومن حيث كونه فى موضوعه يكون عرضيّا محمولا ، والصّفة كالمعنى المشتقّ عند بعض من كونه الذّات مع النّسبة إلى المبدء بحيث تكون النّسبة داخلة والمبدء خارجا ، فالعالم من حيث أنّه اسم هونفس معنى العلم من حيث أنّه متّحد مع الذّات لايرى بينهما التّفاوت فى الوجود وإنّما هما المتفاوتان فى المفهوم و من حيث انّه صفة هو نفس الذّات مع النّسبة إلى المبدء ، فالاسم كأنّه بسيط محض ولكنّ الصّفة مركّب من الذّات والنّسبة ، وعلى كلّ تقدير يصحّ حمل العالم على الذّات سواء أخذ معنى اسميّاً أى كالمشتقّ على تحقيق المحقّق الشّريف أو اخذ معنى صفتيّاً أى كالمشتقّ على ما ذهب إليه البعض . ويمكن أن يكون الفرق بين الاسم والصّفة كالفرق بين المشتقّ على ما ذهب إليه الجمهور من كونه مركّباً من الذّات والعرض والنّسبة بينهما ، فالعالم حينئذ هوذات ثبت له العلم وبين المشتقّ على مذهب المحقّق الشّريف ، فالاسم بسيط كالمشتقّ عند الشّريف والصّفة مركّب كالمشتقّ عند الجمهور هذا. وقد حقّقنا القول فى المشتقّ وأيّدنا مذهب الشّريف وأبطلنا القول بتركيبه من الذّات والصّفة والنّسبة ثلاثة أومن الذّات والنّسبة مع خروج الصّفة فى الاصول بمالا مزيد عليه .

(آملى ۷۲/۲)

كما قيل جمالك ۱۵/۵۲

جماله صفاته وسريانه باعتبارما بيّنا سابقا انّ كلّ ما سرى الوجود فيه سرى توابعه

فيه بل هو هي، لكن إذا تنزّل الوجود بحيث كان كلا وجود تنزّل العلم والحيوة والإرادة والعشق ونحوها بحيث تكاد أن يلتحق بالعدم ، وفى الأرواح المضافة والمرسلة هذا الحكم ظاهر على ما أظهرت سابقا عينيّة الكمالات لوجودها كعلم النّفس بذاتها وعشقها بذاتها وبقواها وقدرتها عليها بوجدان النّحو الأعلى منها فى ذاتها وحيٰوتها الحقيقيّة ونوريّتها و غير ذلك، والآن نحن بصدد انّ هذه الأسماء والصّفات لها دلالات ذاتيّة على أسمائه و صفاته تعالىٰ دلالة الوجودات المضافة إليها على وجوده تعالىٰ وإذا كانت سراية جماله كذلك فهو ظاهر حاضر لم يغيب قطّ، وعميت عين لاتراه ، وليس له ساتر إلّا جلاله وجلاله صفاته السّلبيّة التّنزيهيّة مثل انّه ليس بعقل ولانفس كليّين فضلا عن غيرهما ، ومثل ما هو المشهور بين المليّين انّه ليس بجوهر ولاعرض ولامركّب ولامرئىّ وغير ذلك، وهذه تجليل وتمجيد لجنابه الأقدس فليس ساتر ذاته وصفاته إلّا صفاته.

ولما أوهم هذالبيت المشهور بينهم مع شموخه سترا ولاستر وجودىّ إنّما السّترقصور بصائرنا عن إدراك نوره القاهر وجماله الباهر والقصور عدمىّ وسلوبه ليست إلّاسلب السّلب ورفع النقايص والحدود، مثل انّك إذا قلت ليس بجوهر لم تسلب إلّا الإمكان الّذى هوسلب الضّرورتين أوالمهيّة الّتى قالوا: « انّ الجوهر مهيّة إذا وجدت ...» ، والحدّ الّذى لوجود الجوهرالجنسىّ والنّوعى وكلّ هذه سلوب ونقايص ، لا انّك تسلبه وجود الجوهر ولا وجودا آخر بما هو وجود إذ هو وجود صرف جامع لسنخه، ولا انّك تسلب قيام الجوهر بذاته عنه تعالىٰ ، كيف وهو القائم الدّائم بل هو القيّوم جلّ جلاله، لأنّ وجوده غيرقائم بالمهيّة قياما عقليّا فكيف بالمتعلّق كالنّفس النّاطقة المجرّدة أوبالمادّة كالصّورةالطّبيعيّة أوبالموضوع كالعرض وقس عليهالسّلوب الأُخرى. أجبت فى سالف الزّمان عن هذه القافيّة بقولى :

وكيف جلال الله ستر جماله ولم يك سلب السّلب قطّ بحاصر

(سبزوارى ١٤٦)

كما قيل جمالك ۱۵/۵۲

المراد بالجمال صفاته الثّبوتيّة من العلم والقدرة والحيوة ونحوها ، وسريانها فى كلّ الحقائق باعتبار سريان متبوعها الّذى هو الوجود بل هى عين الوجود مصداقاً وانّ التّغاير بينها وبينه مفهومى، وسلب تلك الصّفات عن بعض الحقائق كالعناصر وبعض مايتركّب منها باعتبار ضعف وجوده ، إذ تنزّل الوجود إذا كان بحيث كان كلا وجود تنزّل العلم والحيوة والقدرة ونحوها يكون بحيث تكاد أن تلحق بالعدم، وبالجملة سريان الوجود فى كلّ شىء عين سريان توابعه مفهوماً إذا التّابعيّة والمتبوعيّة بحسب المفهوم وأمّا بحسب المصداق فليس إلّا الاتّحاد .

والمراد بجلاله تعالى هو صفاته السّلبيّة مثل أنّه ليس بعقل ولانفس ولاجوهر ولا عرض ونحوها . (آملی ۷۲/۲)

المراد بها الوجودات ۱۷/۵۲

ويمكن أن يراد جزئيّات مفاهيم الأسماء الحسنى[1] من حيث التّحقّق فيها فإنّ من الأسماء ما هو كالجنس كالخالقيّة للفعل المطلق ، و منها ما هو كالنّوع كالخالقيّة للإنسان ، ومنها ما هو كالجزئىّ الحقيقىّ كالخالقيّة لزيد وقس عليه . (سبزواری ۱۴۸)

اذ عرض الدّلالة العرضيّة ۲۰/۵۲

كلمة «إذ» توقيتيّة والكلام تاكيد وتثبيت لكون الوجودات كلمات تكوينيّة إذ وضعها لمعان إلهيّة بفطرة إلهيّة ودلالتها دائمة ذاتيّة بخلاف الدّلالة العرضيّة والطّارية العرضيّة فإنّ العارض يزول ولانسبة للمتناهى إلى غير المتناهى . (سبزواری ۱۴۸)

إذ عرض الدّلالة العرضيّة ۲۰/۵۲

أى تكون دلالة اللّفظ على المعنى عَرَضيّة بفتح الرّاء مقابل الذّاتيّة ويكون منشاء عروضها وضع صادر عن موجود مخلوق عَرْضىّ بسكون الرّاء فى مقابل ماكان واضعه الله سبحانه وضعاً إلهيّاً يكون فوق كلّ مخلوق وفى طول كلّ موجود . (آملی ۷۳/۲)

فمنه ما قد كان عين الذّات ٢/٥٣

وهذا بناء على كون بسيط الحقيقة كلّ الفعليّات والكمالات فكلامه كلّ الكلمات وراسمها ومجمعها، وتكلّمه الذّاتی كونه بحيث ينشاء الكلمات، فمجده وكماله بكونه واجد النّحو أعلاها وأتمّ تامّاتها . (سبزواری ١٤٨)

فمنه ما قد كان عين الذّات ٢/٥٣

الكلام الدّالّ هوالوجود المجرّد عن المجالی والمظاهر علت كلمته والمدلول هو ذاته تعالى[١]، فالدّال والمدلول فی دلالته على ذاته واحد« شَهِدَ اللهُ أنَّهُ لاَ إلَـهَ إلّا هُوَ» وكذا الوجود المنبسط على هياكل الممكنات الّذی هوفيضه وسيبه ورحمته الواسعة واتّحاد الدّالّ والمدلول فی الوجود المنبسط مع أنّ المدلول غيره لأنّه فيضه و انّه لكونه بسيط الحقيقة واجد لكلّ وجود وفعليّة بنحو أعلى فكلامه كلّ الكلمات وراسمها كونه بحيث الكلمات شأنه . (آملی ٢/٧٣)

وهی الموجودات التّامّة ٥/٥٣

وهی الجواهر العقليّة الّتی يقال انّها حروف عاليات لغلبة حكم الوجود عليها وكونها مندكّة الإنيّة فی جنب وجود الحقّ حتّى يقال إنّها من ذاك الصّقع ، ولأجل ذلك لا تكون مستقلّة فی الموجوديّة كالحرف الّتی غير مستقلّة بالمفهوميّة و لذلك سمّيت بالحروف . وأمّا كونها عاليّات فلأنّها أوّل كلام شقّ أسماع الممكنات .

(آملی ٢/٧٣)

والموجودات المستكفية ٦/٥٣

كالأفلاك ونفوسها ونفوس الأنبياء بحسب الفطرة فإنّها مستكفية فی خروجها من النّقص إلى الكمال بذواتها وبواطن ذواتها من عللها الذّاتيّة والتأييدات الإلهيّة عن مكمّل خارج كما احتاجت إليه العنصريّات ونفوسها الغير المؤيّدة . (هيدجی ٢٨١)

والموجودات المستكفية بذواتها وباطن ذواتها ٦/٥٣

قال المصنّف ـ قدّس سرّه ـ و فی أوّل الغرر الأوّل من الفريدة الثّالثة الآتية هی

كالأفلاك ونفوسها ونفوس الأنبياء بحسب الفطرة فإنّها مستكفية بذواتها وعللها الفاعليّة الّتی هی المراد من باطن ذواتها فی خروجها من النّقص إلی الكمال عن مكمّل خارجیّ كما كانت العنصريّات ونفوسها الغير المؤيّدة محتاجة إليه.

نگار من كه به مكتب نرفت وخط ننوشت
به غمزه مسئله آموز صد مدرّس شد (آملی٢/٧٤)

من العقول الكاملة ٧/٥٣

كما يقول عن قريب فی الغرر الأوّل من الفريدة الثّالثة فی أفعاله تعالی، والمراد بها ما صارت عقولا بعد الاستكمال وقبله كانت تعدّ نفوساً ومن الكلمات الغير التّامّة.
(آملی ٢/٧٤)

من العقول الكاملة فی صعود ٧/٥٣

أی الّتی صارت عقولا بعد الاستكمال وقبله كانت تعدّ نفوسا من الكلمات الغير التّامّة. (هيدجی ٢٨٢)

كما فی مأثورات أئمّتنا ٧/٥٣

و فی كلمات القدماء أيضاً يطلق الكلمة علی النّفوس والعقول كما قال ارسطو: «إنّ فی النّبات كلمة وفی الحيوان كلمة وفی الانسان كلمة جامعة» ونحو ذلك من كلماته.
(سبزواری ١٤٨)

والمراد به نبيّنا (ص) ٩/٥٣

وكما أُوتی جوامع الكلم التّدوينیّ كذلك أُوتی لوجوده الّذی هو رحمة للعالمين جوامع الكلم التّكوينیّ، كيف لا.

آنكه اوّل شد پديد از جيب غيب بود نور پاك او بی هيچ ريب
بعد ازآن آن نور مطلق زد علم گشت عرش وكرسی و لوح و قلم
يك علم از نور پاكش عالم است يك علم ذرّيت است وآدم است

ويطلق فی عرف الفئة النّاجيّة وحزب الحقّ الحقيقة المحمديّة علی العقل الكلّی

وعلى الرّحمة الواسعة وذلك روحانيّته وهذه مقام تماميّته . (سبزوارى ١٤٨)

وهى وجودات النفوس ١٠/٥٣

أمّا انتشار صحف النّفوس فلكونها متعلّقة بأجسام فلكيّة وكونيّة محفوفة بتباعد مكانىّ وتمادى زمانىّ وغسق هيولانىّ ولهذا تصوّراتها تعاقبيّة ، وأمّا انتشار وجودات عالم المثال والملك فلشوبها بالأشكال والأشباح والمقادير ونحوها البرزخيّة والطّبيعيّة و وإنّ عالم المثال مجرّدا عن المادّة بخلاف عالم الملك ، ولذا يسمّى العرفاء هذا العالم بـ«عالم فرق الفرق» وعالم المثال بـ«عالم الفرق» ، (سبزوارى ١٤٨)

وهى وجودات النّفوس ١٠/٥٣

الّتى هى تقابل الجواهر العقليّة لاستقلالها بانتساب الوجود إلى ذواتها وعدم اندكاك إنيّاتها وإن قال الشّيخ الاشراقىّ فيها أيضا بالاندكاك حيث يقول : « النّفس وما فوقها إنّيات بحتة ووجودات محضة» بمعنى اندكاك جهة ماهيّاتها فى جنب وجودها ووجه كونها «صحفاً» لأنّها بمنزلة الألواح وكونها «منشّرة» لمكان تعلّقها بالموادّ وكونها محفوفة بتباعد مكانىّ وزمانىّ من ناحية موادّها (آملى ٧٤/٢)

ووجودات عالمى المثال والملك ١٠/٥٣

المراد بعالم المثال هو الخيال المنفصل المعبّر عنها بالمثل المعلّقة الّتى هى صور عارية عن الموادّ ويسمّى بـ«عالم الفرق» ، المراد بعالم المُلك هو عالمنا السّفلى الّذى يقال عليه عالم الشّهادة ويسمّى بـ«عالم فرق الفرق» . ووجه انتشارهما لشوبهما بالأشكال والمقادير والأشباح البرزخيّة والطّبيعيّة . (آملى ٧٤/١)

مامسّ ١٢/٥٣

مأخوذ من الآية ، و إذا حمل الآية على هذا لايحتاج أن يحمل النّفى على النّهى لئلّا يلزم الكذب بمسّ الغير المتطهّر للتّدوين. (سبزوارى ١٤٩)

مامسّ ذا ١٢/٥٣

هذا اقتباس من قوله تعالى : « لاَ يَمَسُّهُ إِلّا الْمُطَهَّرُونَ » يعنى والله يعلم

ماسّ كون الوجودات كلّها كلمات على اختلاف مراتبها إلّا المطهّرون أى النّفوس الطّاهرة عن علائق عالم الطّبيعة ، وعلى هذا المعنى فكلمة «لا» فى قوله: «لايمسّه» نافية ولاكذب فيه لكى يحتاج إلى أن يحمل على النّهى خروجاً عن الكذب . (آملى ٢/٧٥)

أو ماسّ العقول ١٤/٥٣

الّتى هى الكلمات التّامّات ، اقتباس من الوحى الإلهى : «لَا يَمَسُّهُ إلّا المطَهَّرُونَ» وتأويله على صيغه النّفى انّه لايمسّ القرآن و هو مقام الجمع من الكتاب التّكوينى أعنى أمّ الكتاب ، فكيف مقام جمع الجمع منه و جمع منتهى المجموع منه إلّا المطهّرون من ألواث الطّبيعة ولوازمها ، فإنّ لكتاب الله مقام إجمال ومقام تفصيل «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ» ولهذا يقال له «القرآن» و «الفرقان» إذ القرآن من «قرء» أى ضمّ وجمع . (سبزوارى ١٤٩)

نهج البلاغة ١٥/٥٣

مفعول مقدّم لقوله «انتهج» والجملة صفة «لسالك» . (هيدجى ٢٨٢)

لسالك نهج البلاغة انتهج ١٥/٥٣

قوله: «نهج البلاغة» مفعول لقوله : «انتهج» قدّم عليه . والجملة صفة لقوله «لسالك» ، ومعنى البيت انّ من السّالك الّذى سلك طريق البلوغ إلى الغاية المطلوبة من الإنسان صدر انّ كلامه سبحانه فعله ، وهو إشارة إلى قول امير المؤمنين عليه السّلام فى نهج البلاغة : «إنّ كلامه سبحانه فعله» على ما ذكره فى الكتاب . (آملى ٢/٧٥)

وفيه تلميح إلى قوله (ع) لابصوت ١٧/٥٣

إذلو احتاج إليه لزم شركة العدم فى إفادة الوجود لأنّ الصّوت متشابك فى العدم لكونه غير قارّ ، ولزم التّعطيل لحقّ القابل الّذى تمّ قابليّته واستعداده وهو الجواد العدل الّذى لايمنع الحقّ عن المستحقّ بوجه من الوجوه ، نعم لماكان لكلّ حقيقة رقيقة ولكلّ معنى صورة كانت حكاية ذلك فى عالم الصّورى الصّرف قول «كُنْ» وأمّا حقيقه «كن» فهى الوجود الحقيقىّ الطّارد للعدم كما مرّ انّ الايجاد الحقيقىّ هو الوجود الحقيقىّ ويكون

إنّما هوامتثال المهيّة تكوينا فتذكّر وتبصّر. (سبزوارى ١٤٩)

إن تدر هذا حمد الأشياء تعرف ٥٣/٢٠

اعلم انّه نطق القرآن الكريم بتسبيح الأشياء له تعالى فى غير موضع منه، واتّضح عند أهل المعرفة بطريق الاعتبار واتّفق أهل الملل عليه ولكن وقع الخلاف فى كيفيّة تسبيحها له تعالى علىٰ مسالك:

الأوّل ما ذهب إليه المتكلّمون من أنّ المراد من حمد الأشياء و تسبيحها دلالتها بحدوثها فقط عند القائل بكون الافتقار إلى العلّة هوالحدوث، أوأمكانها فقط عند القائل بكونها هو الإمكان، أوبهما معا عند القائل بكون الحدوث دخيلا فى الافتقار إمّا شطراً أو شرطا على أنّ لها مؤثّراً كدلالة كلّ أثر علىٰ مؤثّره، فالوجودات الإمكانيّة على طريقة المتكلّمين تدلّ على أنّ لها صانعاً من غير دلالة لها على كمال صانعه، ومعلوم انّ اطلاق الحمد الّذى هوعبارة عن شرح فضائل المحمود والتّسبيح الّذى هوعبارة عن التّنزيه و شرح تخلية ذات المسبّح عمّا لايليق بجلاله وجماله على صرف الدّلالة على وجود المؤثّر، وانّ هٰهنا مؤثّراً موجوداً يكون بضرب من التأويل والعناية لاعلى سبيل الحقيقة، فما سلكوه فى معنى حمد الأشياء وتسبيحها بعيد عن معنى الحمد والتّسبيح وهم ينادون من مكان بعيد.

الثّانى ماأفاده المصنّف - قدّس سرّه - فى هذا المقام وهوانّ الوجود المقيّد وهو المضاف إلى مهيّة معيّنة كالوجود المضاف إلى مهيّة السّماء، مثلا له إضافتان: إضافة إلى مبدءه ومنشأه وإضافة إلى المهيّة المضاف إليها كمهيّة السّماء وهو من حيث كونه مضافاً إلى بارئه شرح منه وإعراب عنه وظهور له بمرتبته، ومن حيث حدّه ومقاسه فى الوجود يعرب على قدره وشأنه عن كمال بارئه وجماله وجلاله، فوجود السّماء من حيث رفعته إعراب عن رفعة بارئه ومن حيث دوامه عن دوامه ومن حيث حبّه لما فوقه عن حبّه وهكذا.

پادشاهان مظهر شاهى حقّ عارفان مرآت آزادى حقّ

ومن حيث كونه مضافاً إلى المهيّة كان إظهاراً لتلك المهيّة وكشفاً لجماله وجلاله، فمهيّة السّماء مثلا بوجودها تظهر وتكشف عن جمال بارئها إذ هى من حيث هى ليست إلّا

هی، ووجودها الّذی هو إظهار ما فی الکنز المکنون بقدر مرتبته فی الوجود هو المظهر والظّهور، فهی لا من حیث نفسها بل بوجودها تشرح عن کمال بارئها. وعلی هذا المسلک فالحمد والتّسبیح باقیان علی حقیقتهما ولا یمسخان عن معناهما بوجه بعید حتّی یکون نداء من مکان بعید.

الثّالث ما سلکه أهل الله من أنّ الوجود مطلقاً أیّ وجود کان أعنی مصداقه وحقیقته کما انّه بنفسه وجود أی مصداق لمفهوم الوجود بنفسه علم وقدرة وحیوة وإرادة أی مصداق لهذه المفاهیم. غایة الأمر فی الوجودات الضّعیفة والمختلطة بالعدم والمشتبکة بالظّلمة لمکان ضعفه لایری کونه علماً وقدرة وحیوة وانّ أحکام العدم علیه غالبة، فکلّ ماله حظّ من الوجود له حظّ من الشّعور إذ الوجود لیس إلّا الشّعور فالتّفاوت بینهما بحسب المفهوم لاالمصداق وعلی هذا فکلّ موجود سمیع وبصیر ومشعر.

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم   با شما نا محرمانان خامشیم

ولکن إدراک ذلک یتوقّف علی إدراک انّ الوجود مطلقا أیّ وجود کان مصداق العلم وغیره من الکمالات اللّائقة إلی جناب الوجود وحضرته من حیث انّه وجود، وهو أی ذاک الإدراک لایحصل إلّا للأوحدیّ الّذی اکتنه حقیقة الوجود بالعلم الحضوریّ وأکثر الخلق بمعزل عنه، ولذا قال سبحانه وتعالی: «إنْ مِنْ شَیءٍ إلّا یُسبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ». (آملی ٢/٧٧)

وتسبیحها لله تعالی ٢١/٥٣

وذکرها له فإنّ حیثیّة وجودها الّتی هی حیثیّة الوجوب والإباء عن العدم ذکر الوجوب الذّاتی وحیثیّة نوریّة وجودها وخیریّته وکونه عین العلم والحیوة والقدرة والإرادة وغیرها فی کلّ بحسبه وهی حیثیّة وجودها بعینها ذکرها صفاته بل ذکره لذاته لقوله (ع): «ما رأیتُ شیئاً إلّا وَرَأیْتُ الله قَبلَه».

دلی کز معرفت نور وصفا دید   بهرچیزی که دید أوّل خدا دید

(سبزواری ١٤٩)

والحمد المتعارف ٣/٥٤

وكذا المدح المتعارف الّذى لافرق بينه وبين الحمد إلّا بمايقال فى الاصطلاحات انّ الحمد على الجميل الاختيارى والمدح أعمّ من أن يكون على الاختيارى وغيره كما يقال: «مدحت اللّؤلؤ على صفائه والورد على عطره وبهائه» فهوأيضاً شرح لفضايل الممدوح وفواضله. فالوجود المطلق بشرا شره شرح جماله وجلاله - بهر برهانه وعظم شأنه - وحقّ حمدك وذكرك لربّك أن تصير بفعليّة وجودك وتخلّقك بأخلاقه عين الحمد والذّكر له وشرحا وظهورا لصفاته وأسمائه وتصير اسمه الأعظم وتسبّح اسم ربّك الاكرم.
(سبزوارى ١٥٠)

لاعلى مجرّد دلالتها بحدوثها ٥/٥٤

هيهات هيهات، أين الثّرىٰ من الثّريا، أين الحمد والتسبيح باعتبار الوجود وكمالاته الّتى هى عليه من دلالة الحدوث والإمكان على المؤثّر والآيات الّتى فى تسبيح الأشياء وحمدها عندنا ناطقة بالتّوحيد الخاصّى وهؤلاء فى تأويلهم هذا ينادون من مكان بعيد وهو على كلّ شىء شهيد. (سبزوارى ١٥٠)

كما قال به المتكلّمون ٦/٥٤

فإنّهم حملوا تسبيح الأشياء له تعالىٰ على أنّ وجود كلّ منها لكونه ممكنا يدلّ على أنّ له صانعاً يجب لذاته من غير دلالة على شؤوناته وكمالاته، وأمّا على هذه الطّريقة الأنيقة فكلّ جزء من أجزاء العالم يحكى عن اسم من الأسماء الإلهيّة ويعرب عن صفة من صفاته الذّاتيّة أين هذا من ذاك؟. (هيدجى ٢٨٢)

فى الارادة ٧/٥٤

وهى الأمور الوجدانيّة مثل اللّذة والألم يسهل معرفة جزئيّاتها ولكن يعسر العلم بماهيّاتها كالعلم. (هيدجى ٢٨٢)

قد عرفت بتعريفات شتّى ٨/٥٤

فقيل انّها اعتقاد المنفعة، وقيل انّها ميل يتبع اعتقاد المنفعة، وقيل انّها صفة مخصّصة لأحد المقدورين، وقيل انّها القصد المتعقّب للعزم المتعقّب للجزم وتوطين

النّفس على الفعل المتعقّب للميل المتعقّب للتّصديق بالغاية المتعقّب لتصوّر الفعل .
(سبزواری ۱۵۰)

عقيب داع دركنا الملايما ۸/۵۴

اعلم انّه لابد أوّلا من تحديد الإرادة مفهوماً أعنى بيان مفهوم الإرادة ثمّ بيان انّها بما لها من المفهوم وعلى نحوالاشتراك المعنوىّ يطلق على الواجب والممكن أو انّها على نحو الاشتراك اللّفظىّ، وانّ مفهوم الإرادة فيه تعالى يغاير مع مفهومها فينا، وإنّ الاشتراك فيهما فى لفظ الإرادة دون مفهومها ومعناها . ثمّ على تقدير الإشتراك المعنوىّ واتّحاد مفهوم الإرادة فى الواجب والممكن يجب بيان مصداقها فى الواجب والممكن وانّها هل هى متّحدة المصداق أيضاً أو انّ مصداقها فى الواجب شيء وفى الممكن شيء آخر ، فههنا مقامات:

الأوّل فى مفهوم الإرادة، فنقول الإرادة مأخوذة من «الرّود» وهذه المادّة على اختلاف هيئاتها تطلق فى السّعى والتّردد فى طلب شيء، ومنه أى من موارد اطلاقها : «الرّائد» بمعنى طالب الماء والكلاء .وقيل: «الحمّى رائدّ الموت» أى رسوله الّذى يتقدّمه فكأنه يسعى نحوه لحصوله . وفى الحديث : « من فقه الرّجل أن يرتاد لموضع بوله » أى يسعى ويتفحّص، و«أراده» إذا توجّه إليه وسعى نحوه . فالإرادة مفهوماً وبحسب الحمل الأوّلى عبارة عن فعليّة الاقتضاء وتماميّة التّأثير فى الشّيء لوجود شيء آخر .

المقام الثّانىّ فى أنّ الإرادة بما لها من المفهوم وهو ما عرفت من فعليّة الاقتضاء وتماميّة تأثير الشّيء لوجود شيء آخر يطلق على الواجب والممكن لا انّها فى الواجب بمعنى ومفهوم وفى الممكن بمعنى آخر فمفهوم المريد فى قولك: «الله سبحانه مُريد» هو بعينه مفهومه فى قولك: « زيد مريد » و إن كان يتفاوت بينهما مصداقاً كما فى كلّ مشتقّات الإرادة مثل : « أراد » و «يريد» ونحوهما . فكلمة «أراد» فى قولك: «أراد زيد» أو «يريد زيد» يستعمل فى مفهوم استعملا فيه عند إطلاقهما فى قولك : «أراد الله سبحانه » أو « يريد سبحانه ».

المقام الثّالث فى تعيين مصداق الإرادة فينا وفيه تعالى. أمّا مصداقها فى الممكن فيحتاج إلى تفصيل، فنقول أوّل ما يحتاج الممكن فى فعله الاختيارى هو العلم المسمّى بالدّاعى كما قيل:

طالب هر پیشه وهر مطلبی ... حق چشاند اوّل کارش لبی

وقال آخر :

بلی این حرف نقش هر خیال است ... که نا دانسته را جُستن محال است

ثمّ الشّوق المؤكّد نحو وجوده إن كان ملائماً لطبع الفاعل المسمّى بالإرادة ، ثمّ تصميم النّفس نحو فعله بعد حصول التّحيّر والتّردّد برفع التّحيّر والبناء على إيجاده بترجيح جانب وجوده ومقتضيات وجوده على عدمه وهذا هوالمسمّى بالإجماع . ثمّ حركة العضل فالفعل مترتّب على حركة العضل بل هو نفس حركة العضل وهى مترتّبة على الإجماع وهومترتّب على الشّوق والشّوق مترتّب على الدّاعى ، فالدّاعى الّذى هو العلم يورث الشّوق والشّوق يوجب حدوث الإجماع والإجماع يوجب حدوث حركة العضل الّتى هى الفعل الصّادر عن الفاعل . وهذه مقدّمات أربع يحصل من اجتماعها الفعل وكلّها فى الممكن زائدة على ذاته عارضة عليه لم تكن فتكون فلم يكن عالماً فعلم بفعله ولم يكن فيه الشّوق فاشتاق ولم يكن فيه التّصميم والعزم ثمّ أجمع وعزم ولم يكن فيه حركة عضل فحدثت الحركة فى عضلاته ، وعند تماميّة هذه المقدّمات يقال انّه فعل بالإرادة . (آملی ٢/٨١)

هو إدراك الشّىء الملايم ١١/٥٤

أى التّصديق الغاية تصديقا يقينيّا بالنّسبة إلى غايات المقرّبين وظنيّا بالنّسبة إلى غايات أصحاب اليمين وتخيّليّا بالنسبة إلى غايات أصحاب الشّمال والمحجوبين .

(سبزوارى ١٥٠)

إدراكاً يقينيّاً أو ظنيّاً ١٢/٥٤

المراد من الإدراك هيٰهنا هو التّصديق بالغاية المطلوبة من الفعل . قال فى الحاشية : «والتّصديق اليقينىّ بالنسبة إلى غايات المقرّبين والظّنّى بالنسبة إلى غايات أصحاب اليمين والتّخيّلى بالنّسبة إلى غايات أصحاب الشّمال »، وأوضحه فى حاشية منه على شرحه على دعاء الجوشن بما لفظه : « انّ الغايات كما قال الحكماء منقسمة إلى الخيرات اليقينيّة والظّنّيّة والتّخيّليّة ، الأولىٰ للمقرّبين ، والثّانية لأصحاب اليمين ، والثّالثة لأصحاب

الشّمال والدّنیویّین، لأنّ مطلوب هؤلاء فی حرکاتهم إنّما هی الأُمور المحدودة الدّائرة الزّائلة، ومطلوبات أصحاب الیمین و إن کانت محدودة أیضا ولهذا کانت خیرات ظنّیة لاحقیقیّة إلّا انّها دائمة باقیة. وأمّا مطلوب المقرّبین فانّه عالم العقل الّذی هو دار الیقین بل ما فوقه فإنّ الیقین الحقّ هوالحقّ الیقین . (آملی ٢/٨٤)

نظام خیر ١٣/٥٤

لما اعتبرت الخیریّة والمحبوبیّة فی متعلّق الإرادة وإرادته علمه اعتبرت الخیریّة فی متعلّق العلم . (سبزواری ١٥٠)

فالدّاعی والغرض من الإیجاد ذاته ١٤/٥٤

إذلا أجمل وأکمل من ذاته حتّی یکون متعلّق التفاته فی فعله إذلا التفات للعالی إلی السّافل بالذّات ولا یجوزعلیه الاستکمال، والإفاضة والإجادة ذاتیّة له ولاتتوهّمن الإیجاب کما فی الطّبایع إذلا قدرة وشعور واختیار فیها وهوتعالی قادر مختار بل عین القدرة والاختیار، إذ القادرمن یصدرعنه الفعل عن علم ومشیّة من غیر اعتبار الانفکاک فی الفعل، فإنّ الانفکاک مقتضی حدوث العالم و هو مسئلة أُخری ولیس مقضی القدرة کما مرّ، و أمّا الأختیار فی الفاعل فهو کون فعله مسبوقا بالمبادی الأربعة من العلم والمشیّة والأرادة والقدرة، وجواز تخلّف الغایة والتّأخّر الزّمانی فیها ونحوهما لایجعل الغایة غایة وعدمها لایصادم کون الغایة غایة فإنّ ذلک الجواز فی الغایات الّتی تحت الکون لافیما فوق الکون. وما ورد من جعل الغایة معروفیّة ذاته لاینافی ذلک لأنّ معروفیّته عین ذاته کعالمیّته ولو کانت غیر ذاته ولو کزاید متّصل لم یکن ذاته معروفة .

إن قلت : معروفیّته للغیر وجوده الرّابطیّ له وهوغیر وجوده النّفسیّ.

قلت : بلوغ الغایة، عند تمام الفعل وخراب العالم وفناء ما سوی اللّه تعالی فکیف یبقی الغیر ببقاء ذاته، فالمعروفیّة للغیرمن باب تسمیّة الشّیء باسم ماکان وإلّافطمس صرف ومحق محض فیمحق اللّه الباطل ویحق الحقّ . (سبزواری ١٥٠)

فالدّاعی والغرض ١٤/٥٤

يمكن أن يكون عطف «الغرض» على «الدّاعى» تفسريّا، ويمكن أن يكون المراد من «الغرض» هو «الدّاعى» لكن بوجوده الخارجىّ ومن «الدّاعى» هو «الغرض» لكن بوجوده الإدراكىّ على ما قرّر من الفرق بين العلّة الغائيّة وبين الغاية، إذ العلّة الغائيّة هى الغاية لكن بوجودها التّصوّرىّ المتقدّم على ذى الغاية، والغاية هى العلّة الغائيّة لكن بوجودها الخارجىّ المتأخّر عن ذى الغاية. (آملى ٢/٨٤)

فهو مبتهج بذاته ببهجة أقوى ٢٠/٥٤

لمّا كان العشق والمحبّة والنّفرة والكراهة والرّضا والغضب والإرادة والكراهة ونظائر هذه الأوصاف مترتّبة على العلم بالشّىء و إدراكه حيث أنّه لو ادرك شيئاً فإمّا يكون ملآئماً مع المدرك أومنافراً معه أولايكون ملائماً ولا منافراً، فمن إدراك الملائم يحصل الميل والرّغبة إليه والشّوق والحبّ والعشق، ومن إدراك المنافر تحصل النّفرة والهرب منه والتّباعد عنه والبغض إليه، ومن إدراك مالا يكون ملائما ولامنافراً لايحصل صفة فى النّفس بل يكون حال المدرك بعد إدراكه كحاله قبله، كان كلّ واحدة من هذه الصّفات فى الشّدّة والضّعف حال الإدراك فى شدّته وضعفه، وإذا كان المدرَك على أتمّ البهاء والجمال وكان المدرِك أيضاً أجلّ مدرك لبساطته وبعده عن غشاوة العدم وكان إدراكه أيضاً أتمّ إدراك، كان الحبّ والعشق وكلّ مايترتّب عليه من الصّفات أتمّ وأكمل، لكن فى الحقّ جلّ جلاله المدرَك بالفتح الّذى هو نفسه أجلّ مدرَك، والمدرِك بالكسر الّذى هونفسه أيضا أبهى مدرِك، و إدراكه نفسه الّذى هوحضوره لديه أتمّ حضور أتمّ إدراك، فلاجرم كان مبتهجاً بذاته أتمّ ابتهاج.

وهذه مقدّمة، ويتلوها أخرى، وهى انّ الحبّ أوالعشق أوالابتهاج بشىء يستتبع الحبّ بأثره بما هوأثره كما قيل.

أمرّ على الدّيار ديار سلمى أقبّل ذا الجدار وذا الجدارا

وذلك لأنّ حبّ الأثر بما هوأثر فى الحقيقة حبّ لذى الأثر، وأنت إذا أحببت إنساناً لأجل أنّه إنسان كان المحبوب بالحقيقة هو الإنسان، فابتهاجه جلّ جلاله

بآثاره وأفعاله وحبّه لآثاره وعشقه ، وكلّما شئت أن تعبّر به من العبائر ابتهاج بذاته و حبّ له وعشق به ، فتكون آثاره مرادة ومحبوبة له لالأجل غرض بل لأجل ذاته لأنّها مقتضى ذاته .

قال الشّيخ فى رسالة له فى إثبات المبدء : « إنّه تعالى ليس يريد هذه الموجودات لأنّها هى بل لأجل ذاته ولأنّها مقتضى ذاته. مثلا لوكنت تعشق شيئاً لكان جميع مايصدر عنه معشوقاً لك لأجل ذلك الشّيء » انتهى ، فرضائه بآثاره وابتهاجه بها إرادة منه إيّاها ، وهذا الرّضا والابتهاج ليس زائداً على ذاته تعالىٰ بل هو من حيث هو ذات و ابتهاج و إرادة لذاته ولآثاره . (آملى ٢/٨٥)

هذه الأشياء ٢٣/٥٤

أى أجليّة المدرك وأتميّة الإدراك وأبهائيّة المدرك جمعا أوفرادى فإنّ كلّ واحدة منها تكفى فى قوّة الإبتهاج وشدّته وفى كمال الالتذاذ و تماميّته ، إذ لوكان المدرك قويّا لقويا و كملا وإن لم يكن الإدراك فى غاية التّمام و لمدرك فى غاية البهاء والجمال وكذا فى العكس ، فإذا كانت فرادىٰ هكذا فكيف فى الجمع . (سبزوارى ١٥١)

فهو مبتهج بما أى بأثر ٢٣/٥٤

لأنّ الأثر يشابه صفة مؤثّره بل الأثر من حيث هو أثر ليس إلّا ظهور مؤثّره ، ومن أحبّ شيئا أحبّ آثاره كما قال الشّاعر :

أمرّ على جدار ديار سلمىٰ أُقبّل ذا الجدار و ذا الجدارا
وماحبّ الدّيار شغفن قلبى ولكن حبّ من سكن الدّيارا

وقال اخر :

أُقبّل أرضا صار فيها جمالها فكيف بدار دار فيها جمالها

ولهذا قال الشّيخ المهنى فى قوله تعالى : « يُحِبُّهُم وَيُحِبُّونَه » لايُحبّ إلّا نفسه .
(سبزوارى ١٥١)

أوما شئت فسمّه ٣/٥٥

کالمحبّة والمشیّة و نحوهما و إن لم نطلق بعضها علیه تسمیة بحسب التّوقیف الشّرعی لکن یجوز إسنادا کما هو مشروح فی علم الکلام . وأمّا لفظ «العشق» فهو کلفظ «المحبّة »فی المعنی .

نیست فرقی درمیان حبّ و عشق   شام در معنی نباشد جز دمشق

وفی کتب الحکماء والعرفاء متداول ، وفی القدسیّ : «من عشقنی عشقته» الحدیث، إلّا انّ النّبیّ (ص) بما هونبیّ آت بالآداب لم یداوله حراسة للنّظام . (سبزواری ١٥٢)

فینا شاعرا ٢٠/٥٥

وکان مصدرا للفعل وهذا معلوم من السّیاق . (سبزواری ١٥٢)

أی لأجل ذاته ٢٠/٥٥

إشارة إلی أنّ «لذاته» متعلّق بقوله « مصدرا » أی کان مصدرا للفعل لذاته . (هیدجی ٢٨٢)

معطیة الفاعل فاعلیّته ٤/٥٦

قد سبق تحقیقه فی المقصد الأوّل عند بحثه عن الغایة . (هیدجی ٢٨٢)

ریّان قام بنفسه الرّیّ ٦/٥٦

أی هوذوجهتین عطشان بجهة و إن کان ریّانا بجهة أخری، إذ لولم یتصوّرالماء و انّه یرویه لم یطلبه لأنّ طلب المجهول المطلق محال ، و إذا حصل فی ذهنه وتقرّرأنّ الأشیاء إنّما تحصل بأنفسها فی الذّهن فالرّیّان طلب الرّیّان ، وقس علیه الفقدان والوجدان فی کلّ مکان لعلّک تستشمّ رائحة ممّا وصل إلیه أرباب الذّوق والوجدان، والمثال مقرّب من وجه ومبعّد من وجوه ، وبنیان مباحث الغایة أعظم من أن یسعه منطقة البیان کما هو . (سبزواری ١٥٢)

فالرّیّان یطلب الرّیّان ٧/٥٦

قال المولویّ :

گرنبودی میل و امّید ثمر   کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس بمعنی آن شجرازمیوه زاد   گربصورت ازشجربودش ولاد

(آملی ٥٨/٢)

إمّا أن يكون مسبوقا بالمادّة ١١/٥٦

المسبوقيّة بالمادّة فى المخترع و ان كانت غير المسبوقيّة بها فى الكائن لأنّ هذه زمانيّة وتلك طبيعيّة إلّا انّه يجمعها القدر المشترك فى السّبق، فليحقّق تقسيم بالتّرديد بين النّفى والإثبات. (سبزوارى ١٥٢)

ومعلوم انّه إذا سبق الهيولى ١٤/٥٦

وذلك لأنّ الزّمان متأخّر عن الجسم الّذى متأخّر عن الهيولى، لأنّ الزّمان مقدار حركة الفلك فيكون متأخّراً عن حركة الفلك، وحركة الفلك متأخّر عن الفلك، والفلك متأخّر عن الهيولى لأنّه مركّب منها و من الصّورة، والكلّ متأخّر عن الجزء. فلو كان شيء متقدّما على الهيولى لكان متقدّماً على الزّمان لامحالة (آملى ٢/٨٦)

فهو مبتدع ١٥/٦٥

بمعناه الأخصّ، ويطلق كثيرا فى مقابل الكائن ويراد به ما يعمّ المخترع.
(هيدجى ٢٨٢)

والنّفوس المجرّدة ١٥/٥٦

من حيث تجرّدها العقلىّ وأمّا من حيث وجودها الطّبيعىّ فهى كائنة إذ مسبوقة بالمادّة ولو بمعنى المتعلّق.

إن قلت: عالم المثال فى أىّ قسم منها داخل.

قلت: هذ التّقسيم من المشّائين وهم ليسوا قائلين به، وأمّا عند القائلين به من الإشر قيّين و لمحقّقين من أهل لإسلام من الحكماء والعرفاء وأهل الملّة البيضاً فهو المنشاء، وفاعليّة الحقّ تعالى بالنّسبة إليه مسمّاة بالإنشاء على أنّه يمكن إدخاله فى المبتدع.
(سبزوارى ١٥٢)

ومع لحقوق للهيولى ١٥/٥٦

أى مع لحوقه للزّمان أيضاً، فالكائن ماكان مسبوق الوجود بالمادّة والمدّة كالعناصر الأربعة وما يتولّد منها المعبّر عنه بالعنصريّات. (آملى ٢/٨٦)

فإنّ المخترع غير مسبوق ١٧/٥٦

فالمخترع هوالّذى يكون مسبوقاً بالمادّه ولايكون مسبوقاً بالزّمان كالجسم الّذى مقدار حركته عبارة عن الزّمان وهو جسم فلك المحيط ، وإنّما مثل للمخترع بالفلك والفلكيّات مطلقا ولم يخصّص بالجسم المحيط لأنّ الأفلاك والفلكيّات عندهم كذلك كلّها، وذلك إمّا فى جسم الفلك المحيط فلما ذكرنا من كون مقدار حركته هوالزّمان فلا يصحّ تأخّره عن الزّمان ، وإمّا فى ساير الأفلاك والفلكيّات فللزوم الخلاء لولاه، و ذلك لأنّه لوجاز تأخّر جسم الفلك الثّانى أعنى فلك الثّوابت الملتصق محدّبه بمقعّر الفلك الاعظم عن الزّمان أى عن مقدار حركة الفلك الأعظم للزم أن يفرض وجود الأعظم وحركته ومقدار حركته قبل وجود الفلك الثّانىّ ، وهذا المفروض مستلزم للخلاء أى خلوّ مكان الفلك الثّانىّ عن جسم يشغله وهومحال ، ولكن هذه الخطرات مع كونها مبتنية على أصول هيئة بطلميوس لايثبت مارامو‌ه، فهذه أمور الأليق بها أن تسقط عن الحكمة . (آملى ٢/٨٦)

أى غير متحرّك كالعقول النّوريّة ٤/٥٧

ووجه عدم كون العقول متحرّكة لأنّ التّحرّك فرع قابليّة الوصول إلى ما إليه الحركة على ما عرّفوا الحركة من أنّها كمال أول فى مقابل الكمال الثّانىّ الّذى هوالوصول إلى ما إليه الحركة، وقابليّة الشّىء عبارة عن قوّة قبوله، والعقول بريئة عن القوّة بل هى متمحّضة فى الفعليّة ، وكلّ عقل واجد لكماله اللّائق به دفعة واحدة دهريّة وليس ممّا يحصل الكمال له بالتّدريج ، وما ليس له حاصل بالفعل فليس له شأنيّة حصوله أبداً .

(آملى ٢/٨٧)

أى محرّك من وجه ومتحرّك من وجه ٦/٥٧

سواء كانت حركته من جنس حركة متحرّكه أم لا ، فالطّبيعة تحرّك محلّها حركة أينيّة وتتحرّك نفسها أيضاً تلك الحركة الأينيّة لأنّه حاملها ، والنّفس تحرّك البدن حركة أينيّة ولاتتحرّك فى الأين لتجرّدها وإنّما تتحرّك فى الكيفيّات النّفسانيّه وفى جوهر ذاته النّوريّة . (سبزوارى ١٥٣)

من شيء لا من شيء ١٠/٥٧

أی من قبيل شيء لا من شی كما كانت على الأوّل من قبيل شيء . (هیدجی ٢٨٢)

هو عالم العقول ١٦/٥٧

سمّی به‌لقاهريّة العقول عل ما دونها، أولكونها تجبر نقايص ما دونها من جبر كسر عظمه كما فی الدّعا: « ياجابر العظم الكسير » ومنه اسمه تعالى «االجبّار » وصيغته «الفعلوت» فيها مبالغة . (سبزواری ١٥٣)

هو عالم الغيب جملة ١٦/٥٧

وعليه يحمل قوله تعالى[1]: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ » . (سبزواری ١٥٣)

ويقال له : « الملكوت الأسفل » ١٧/٥٧

ويقال للنّفوس المجرّدة السّماويّة : « الملكوت الأعلى» (سبزواری ١٥٣)

من الصّافّات صفّا ١٧/٥٧

هم الملائكة المقرّبون والعقول الطّوليّة ، «والسّابقات سبقا» هم العقول العرضيّة والسّابقون على النّفوس الكلّيّة والجزئيّة والقوى والطّبايع ، و« المدبّرات أمرا » هم النّفوس الكلّيّة السّماويّة المدبّرة لأبدانها بل للعالم بحول الله وقوّته . (سبزواری ١٥٣)

من الصّافّات ١٧/٥٧

إنّما يقال لها «الصّافّات» لكونها متوجّهات بشراشر وجودها إلى الرّبّ تعالى[1]، وصافّات بين يديه غير ملتفتات إلى غيره حتى ذواتهم المفارقات لفنائها فی الحقّ يقال لها «المهيمون» أيضا لما ذكر من أنّهم لايعرفون سوى الحقّ. (هیدجی ٢٨٢)

الاسفهبد ١٩/٥٧

معرّب « سپهبد » است ، چه « بد » در لسان فرس به معنى صاحب است يعنى سپهدار . «مينو» عالم روحانی و« گيتی » عالم جسمانی را گويند . و « کی آباد» و« کیاباد» چون خرابات عالم جبروت ؛ و«روان کرد» عالم ملکوت ـ به کاف فارسی ـ شهر ومدينه

را گویند . «هورقلیا» عالم مثال . «شیدان شید» نورالأنوار - بتقدیم مضاف إلیه بر مضاف - مانند : دبیران دبیر وشاهان شاه ، «خرد» عقل. «خردناب» عقل صرف ، هوش تنها ، عقل محض ، «روان بخش» ، روح ، روح القدوس وعقل فعّال در نزد حکما. «روانان روان» و «روان بد» نفس کلّ. «روان گویا» نفس ناطقه را گویند «فرشته» ملک . «درای گونه» ، «خداوند گونه» و «گونه پرور» ربّ النّوع . «سروش» نام جبرئیل . «جهان مهین» عالم کبیر «جهان کهین» عالم صغیر که انسان باشد. «فرازین» عالم بالا ، «فرودین» عالم پائین . «بایسته» واجب ، «شایسته» ممکن ، «بایسته بود» واجب الوجود . «راست بود» موجود حقیقی ، «راستین» حقیقی «آمیغی» حقیقی . «هوشیده» معقول . «نگارش» تصوّر . «انگار» و «نگار» صورت . «هوشیدگان» معقولات . «چم» . معنی «گویش ده گانه» مقولات عشر یکی «گوهر» ونُه «نی گوهر» یعنی عرض ، گوهر پنج بهره است : خرد ، روان ، مایه ، پیکر ، تن . «کلموس» بسیط ، «پیوسته» مرکّب . «فرنود» دلیل وبرهان . «سربخش» نصیب وقسمت . «سرنوشت» آنچه که درازل مقدّرشده . «پذیرای هماك» قابل اشاره ، یک چیز «پذیرا و کارگر» نمی شود یعنی قابل وفاعل . «فروهنده» ملک . «آزادگوهر» جوهر مجرّد . «هورمزد» ، «اورمزد» «ایزد» نامهای خدا . «یزدان» مخفّف «ایزدان» . «فرخشور» بروزن سمنقور و «وخشور» ، پیغمبر . «وخشورپند» شریعت . «فرجود» معجزه وکرامت . «ورشنان» چون نمکدان «وروشان» چون خروشان امّت پیغمبر . «یگانه بین» و «یکتا شناس» موحّد . «ویژه درون» ، «روشن دل» صوفی . «ره رو» و «ره سپار» سالک . «فرتاش» بروزن پرخاش وجود . «نابستی» عدم . «فروهر» بروزن فروتر جوهر مقابل عرض . «کیهان» و «جهان» دنیا . «جهان برین» عالم بالا . «روانی» روحانی . «نابای» محال . «اویش» هویّت وتشخّص . «فرز بود» چون کرم سود حکمت ، «فرزانه» حکیم . «فراتین» سخن وگفتار آسمانی . «یاسه» و «یاسو» و «آئین» هرسه به معنی قانون . «شید» نور «تا» ظلمت .

(هیدجی ۲۸۳)

والأرضيّة ١٩/٥٧

وهى النّفوس النّباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة . (هيدجى ٢٨٤)

لنور الأنوار ٢٠/٥٧

فى ذكر هذا الإسم الشّريف توشيح وتلويح بأنّهم كما يسمّون الفعل بالنّور القاهر والنّور الاسفهبد كذلك يسمّون الفاعل بنور الأنوار - بهر برهانه - وإن كان الكلام فى الفعل . (سبزوارى ١٥٣)

فى لسان الإشراقيّين الاسلام ٢١/٥٧

حقّ العبارة أن يقال « إشراقىّ الإسلام » لعلّه من هفوات النّاسخين. (هيدجى ٢٨٤)

بالبرازخ العلويّة والسّفليّة ٢٢/٥٧

وأمّا عندنا وعند أهل الشّرع وأهل المعرفة فالبرزخ هو الصّور المجرّدة عن المادّة دون المقدار . (سبزوارى ١٥٣)

والملك المقرّب ١/٥٨

إنّما قيّده بالمقرّب لأنّ الملك قد يطلق على المدبّرات العلويّة والسّفليّة من النّفوس والطّبايع . (هيدجى ٢٨٤)

بل الكلّ دالّات ٢/٥٨

أى انّها أسماء الأسماء فإنّها دالّات على أفعاله تعالى، وأفعاله بما هى أفعاله أسماؤه الفعليّه ، وكلماته الدّالة على أسمائه وصفاته الذّاتيّة .

عباراتنا شتّى وحسنك واحد وكلّ إلى ذلك الجمال يشير

(سبزوارى ١٥٣)

إذ العناية قد علمت معناها ٦/٥٨

أى عند قوله :

ما من بداية إلى نهاية فى الواحد انطواؤه عناية

وقال صدر المتألّهين فى الأسفار : « واجب الوجود - جلّ شأنه - يعلم من ذاته كلّ

شيء من الأشياء بعلله وأسبابه، وعلمه هذا بعينه سبب وجود الإشياء و إرادة إيجادها من غير أن يكون المنظور إليه فى الإيجاد شيء سافل وغرض غير حاصل فى ذات الفاعل، وعلمه هذا هو العناية وفعله على وفق هذه العناية هو الحكمة، و سوقه الشيء إلى كماله الثانى الّذى لايحتاج إليه فى أصل وجوده وبقائه هداية، و إفادة الخير بلاعوض ولاغرض هى الجود» انتهى. (آملى٢/٨٧)

قاهر أعلى ٨/٥٨

أوّل ما أفاض من العوالم عالم الجبروت أى عالم العقول مطلقا مع مافيها من التّرتيب من تقدّم العقول الطّوليّة مطلقا على العقول المتكافئة العرضيّة، وما فى العقول الطّوليّة من التّرتيب من تقدّم العقل الأوّل على الثّانى والثّانى على الثّالث إلى أن ينتهى إلى آخر العقول الطّوليّة المتّصلة إلى العقول العرضيّة، ثمّ عالم الملكوت أى عالم النّفوس، ثمّ عالم المثل المعلّقة وهو عالم المثال والخيال المنفصل أعنى به عالم الصّور المجرّدة عن المادّة المعبّر عنه بعالم الذرّ فى القوس النّزولىّ وعالم البرزخ فى القوس الصّعودى بلسان الشّرع، ثمّ عالم الملك والشّهادة و هو المعبّر عنه بالنّاسوت مطلقا من الصّور والموادّ مع ما فيها من التّرتيب من تقديم الصّورة على الهيولى، فآخر ما ينتهى إليه تنزّل الوجود هو الهيولى ولذا تكون مرتبتها مرتبة صفّ النّعال من الوجود وبها يختتم القوس النّزولىّ كما انّ منها يفتتح القوس الصّعودىّ فيتصاعد إلى الصّورة إلى عالم المثال إلى الملكوت إلى الجبروت إلى أن ينتهى إلى العقل الاوّل «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» ويكون التّنزّل من الأشرف إلى الأخسّ حتّى ينتهى إلى الهيولى، والتّصاعد من الأخسّ إلى الأشرف حتّى ينتهى إلى العقل الأوّل. (آملى ٢/٨٨)

المثل المعلّقة ١٢/٥٨

وهى الأبدان الّتى تعلّقت بها النّفوس المفارقة وهى ليست مثل افلاطن فإنّ مثل افلاطون نوريّة ثابتة فى عالم الأنوار العقليّة، وهذه مثل معلّقة فى عالم الأشباح المجرّدة و جواهر روحانيّة قائمة بذواتها فى العالم المثالىّ أى الرّوحانى وهو الّذى أشار اليه الأقدمون انّ فى الوجود عالما مقداريّا غير العالم الحسّى لايتناهى عجائبه ولايحصى مدنه ومن جملة تلك

المُدن جابلقا وجابرصا . (هیدجی ۲۸٤)

واختتم القوس ۱٤/۵۸

إنّما شبّهت السّلسلتان النّزولیّة والصّعودیة بقوسین تامّین کلّ منهما نصف الدّائرة لأنّ الدّائرة أفضل الأشکال حیث أن لانهایة لها إذ نهایة الخطّ بالنّقطة ولانقطة فی خطّها فتحکی عدم نهایة الوجود، وحیث أنّ نسبة مرکزها إلیها وإلی أنصاف أقطارها من جمیع الجهات علی السّواء، ولأنّ فی القوسین إشارة إلی مغایرة کلّ من مراتب الوجود فی الصّعود لکلّ من مراتب الوجود فی النّزول مثل أنّ العقول الکلیّة الصّاعدة غیر العقول الکلیّة البادیة الّتی وسایط نزول الفیض والمثل المعلّقة فی النّزول عالم الذّر وفی الصّعود عالم البرزخ لوازم الأعمال والحرکات وذاك موطن العهد والمیثاق قبل الأعمال وقبل دار الحرکات وقس علیه، و من هنا کانت حملة العرش أربعة « وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ فَوْقَهُمْ الْقِيَامَةِ ثَمَانِيَةٌ » . (سبزواری ۱۵٤)

غرر فی إثبات ۱۸/۵۸

حاصله أنّ الممکن منحصر فی العرض والجواهر الخمسة أعنی الجسم والهیولی والصّورة والنّفس والعقل، واوّل مایصدر عن الباری لایمکن أن یکون عرضا ولا أن یکون أحد الجواهر سوی العقل . (هیدجی ۲۸٤)

اوّل ما صدر هو العقل ۱۸/۵۸

وهو اوّل الصّوادر و ثانی المصادر یسمّی عقل الکلّ والعنصر الأوّل عند الفلاسفة ، و فی لغة الفهلویّة « بهمن » ، وعند الصّوفیّة هو الحقیقة المحمّدیّة والرّوح المحمّدی ونوره المشار إلیه بقوله : « أوّل ما خلق الله نوری » وإیاه عنی بقوله: « أوّل ما خلق الله العقل » وهو آدم الأکبر لأنّ الحقیقة الإنسانیّة عندهم مظاهر فی جمیع العوالم فمظهره الأوّل فی عالم الجبروت هو الرّوح الکلّی المسمّی بالعقل الأوّل فهو آدم اوّل وحوّاه النّفس الکلّیة الّتی خلقت من ضلعه الأیسر الّذی یلی الخلق ، وفی عالم الملکوت هو النّفس الکلّیة الّتی یتولّد منها النّفوس الجزئیّة الملکوتیّة و حوّاه الطّبیعة الکلّیة

الّتى فى الأجسام ، وفى عالم الملك هوآدم ابوالبشر، وقد يسمّى روح القدس ، إذ عالم القدس كلّه منه وهوعرش الله واسم الله الأعظم وامام الموجودات فى قوله تعالى : « وَكُلّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إمَامٍ مُبِين » ، وهوام الكتاب فى قوله تعالى : « وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتَاب » وهوالمراد بقوله صلّى الله عَلَيْهِ وَآلِهِ : « أوّلُ مَا خَلَقَ الله جوهرة فنظر إليها بعين الهيّة فذابت أجزائها » ، وله ألقاب كثيرة باعتبارات وأوصاف فمن جهة هوالقلم ومن جهة هواللّوح المحفوظ عن التّغيير . (هيدجى ٢٨٥)

عقلا ١٩/٥٨

مفارقا عن المادّة خاليا عن الاستعداد والقوّة. (هيدجى ٢٨٥)

وتقرّر أنّه لايوجد الواحد إلّا واحدا ٢٠/٥٨

وكتبنا هناك حين قرّرنا القاعدة أنّه بهذه القاعدة يفتح باب معرفة العقول والتكلّم فيها، والمنكرون ليس إنكارهم إلّالسدّ هذا الباب ، وكما انّها مفتاح هذا الباب كذلك العقول الكليّة مفاتح الغيب لباب الإفاضة ، إذ لولاها لانسدّباب الإفاضة إذلا مناسبة للظلمات والدّيجور إلى نور النّور وأين التّراب وربّ الأرباب ؟ ، فالعقول الكليّة روابط الحوادث والمتجدّدات الدّاثرات بالثّابت القديم وعالم الأمر الرّابط للخلق بالحقّ جلّ جلاله ، وتبّا لمن يدّعى العلم والمعرفة وينكر العقل، وتعسا لمن يرى العقول الكليّة الصّاعدة وينكرها فى البدايات وبينها المساوقة والمساواة ، بل الحكيم الحقيقى من يتخلّق ويتحقّق بها ويستغنى عن البدن وقواه بل يطرح الكونين الصّوريّين و يمنى فى عالم المعنى بل معنى المعانى فإنّهما حرامان على أهل الله .

قرنها برقرنها رفت أى همام　　　وان معانى برقرارو بردوام

وأمّا قول المحقّق الطّوسىّ والحكيم القدّوسىّ - قدّس سرّه - « وأدلّة وجوده مدخولة » فمقصوده المناقشة فى أدلّة القوم الباحثين لافى المطلب على أنّه بما هومتكلّم يتكلّم هكذا وإلّا فشرحه للإشارات وكتبه الأُخرى مشحونة بذكر العقول وأحكامها بحيث لايشمّ رائحة الإنكار فى شيء، وعندى لإنكار بعض المتكلّمين إيّاها ردّو توجيهات :

منها انّه لامجرّد حقیقیّ سوی‌الله إذ العقول لها مهیّات فلیست مجرّدة عن‌المهیّة بل عن المادّة العقلیّة وهی‌المهیّة إذ أُخذت بشرط لا .

ومنها انّ‌العقل من صقع الرّبوبیّة ، وجنبة السّوائیّة فیه مستهلکة إذ مناط السّوائیّة هی‌المادّة والحرکة ولوازمها ، والعقل موجود تامّ لاحالة منتظرة فیه ، فالعقل‌الّذی یکون من العالم لامن صقع الله غیر موجود ، وهذا معنی ما قاله صدرالمتألّهین قدّس سرّه - فی رسالته المسمّاة بـ«الحکمة العرشیّة» .

ومنها ما هوتوجیه عین ردّ وتعبیر وهو انّ العقل الکلّی فی‌السّلسلة الصّعودیّة هو ذات الله کما یقول الغلاة وهو مردود بل‌العقل الکلّی فاتحة کتاب الله وخاتمته« وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ حَنِيفاً مُسْلِماً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِين»

(سبزواری ١٥٤)

فذلک الواحد الصّادر ٢٠/٥٨

وحاصله انّ‌الممکن منحصر فی‌الجوهر والعرض ، والجوهر منقسم الی‌الجسم والهیولیٰ والصّورة والنّفس والعقل ، وشیء منها لایصلح أن یکون هوالصّادر الأوّل إلّا العقل . أمّا العرض فلاحتیاجه فی‌ذاته فضلا عن فعله إلی‌الموضوع فیجب أن یکون متأخّرالوجود عن موضوعه وهوینافی تقدّمه علیه لوکان هوالصّادر الأوّل . وأمّا الجسم فلتأخّره عن عن أجزائه الّتی هی الهیولیٰ والصّورة فکیف یصحّ أن یکون هوالصّادرالأوّل المتقدّم علی‌ماسواه من‌الممکنات مع انّ‌المرکّب متأخّرالوجود عن‌أجزائه . أمّا الهیولیٰ فلافتقارها إلی الصّورة لکون الصّورة شریکة فی علّة وجودها مع انّ الهیولی قابل‌محض ولیس فیها شائبة من‌الفاعلیّة ، والصّادرالأوّل یجب أن یکون واسطة فی وجود ماسواه من‌الممکنات. وأمّا الصّورة فلاحتیاجها فی تشخّصها إلی الهیولیٰ . وأمّا النّفس فلاحتیاجها فی الفعل إلی البدن . فالممکن الموجود الّذی لایحتاج إلی ما سواه من الممکنات لاذاتاً ولا فعلا و إنّما ینحصر احتیاجه إلی الواجب فقط هوالعقل وإذا کان فی الوجود صادر أوّل یجب أن یکون هوالعقل لکن قاعدة : « الواحد لایصدر عنه إلّا الواحد » أثبتت وجود الصّادر

الأوّل فيجب أن يكون هوالعقل وهوالمطلوب .

وممّا ذكرناه يظهر أنّ العقل يكون من المستكفى بالفاعل لعدم احتياجه إلى غير الواجب أصلا لافى الوجود ولا فى البقاء ولا فى الفعل . (آملى ٨٩/٢)

وتقدّم ٨/٥٩

أى تقدّم بالوجوب عليها لأنّها علّتها الفاعليّة حينئذ ، إذ لوكانتا معا أى معلولى علّة واحدة هى الواجب الوجود بالذّات لزم صدور الكثير من الواحد ، وبالجملة لزم الهيولى المجرّدة وهو محال ، وأيضاً يلزم أن يكون القوّة الانفعاليّة قوّة فعليّة ولاشأن لها إلّا التّأثّر والانفعال ، وأيضاً يلزم أن يكون العلّة أضعف من المعلول كما يلزم ذلك فى الأكثر من الصّور الأُخرى .

وهيٰهنا وجه آخر فيما عدا الهيولىٰ وهوانّ تاثيرالجسمانىّ بمدخليّة الوضع والوضع لايتصوّر بالنّسبة إلى المعدوم . (سبزوارى ١٥٥)

لها استقلال ٩/٥٩

كيف لا؟ والصّادرالأوّل يجب أن يكون علّة لجميع ماعداه وإلّا لزم صدورالكثير من المصدرالحقيقىّ . (سبزوارى ١٥٥)

لعدم ربط المركّب ١٣/٥٩

إشارة إلى أنّ السّنخيّة المعتبرة بين العلّة والمعلول دليل أيضاً على المطلب . (سبزوارى ١٥٦)

وكقول أميرالمؤمنين (ع) حين سئل عن العالم العلوى ١٦/٥٩

رأيت فى حاشية الميرزا احمد الشيرازى - رحمه‌الله - على المشاعر ما هذا لفظه :

روى عن أميرالمؤمنين (ع) على ما أورده سيّد الحكماء مير محمّد باقر الدّاماد فى بعض تصانيفه أنّه عليه‌السّلام سئل عن العالم العلوىّ فقال (ع) : « صورعارية عن الموادّ ، خاليّة عن القوّة والاستعداد ، تجلّى لها ربّها فأشرقت وطالعها فتلألأت ، وألقى فى هويّتها مثاله ، فأظهرعنها أفعاله ، وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكّاها بالعلم فقد شابهت جواهر

أوائل عللها، وإذا اعتدلت مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السّبع الشّداد ».

(آملى ٨٩/٢)

فى حديث الأعرابى وحديث كميل ١٨/٥٩

الحديثان مذكوران فى شرحنا لدعاء الصّباح شرحنا هما هناك .

(سبزوارى ١٥٦)

وفى حديث الأعرابى وحديث كميل ١٨/٥٩

فى حديث الأعرابى قال (ع) فى جواب قول السّائل : ما العقل؟ : «جوهردرّاك محيط بالأشياء عن جميع جهاتها ، عارف بالشّىء قبل كونه ، فهوعلّة للموجودات ونهاية المطالب » انتهى .

وقال المصنّف فى شرح دعاء الصّباح : « إحاطة العقل الكلّىّ بجميع العقول وجميع النّفوس بل بجميع الأشياء مبرهنة لأنّه جامع فعليّات الأشياء من حيث هى فعليّات كما انّ الهيولى الأولى جامعة لكلّ القوى الأنفعاليّة والاستعدادات والظّلمات بحيث انّ كلّ قوّة فى كلّ مادّة من شعبها هذا من الضّعف والسّخافة وفى العقل من الشدّة والتّماميّة . وفى حديث كميل بعد بيان النّفوس الأربعة النّاميّة النّباتيّة والحسّيّة الحيوانيّة والناطقة القدسيّة والكلّيّة الإلهيّة » قال (ع) : « والعقل وسط الكل» .

وقال المصنّف فى شرحه فى قوله : (ع) : «العقل وسط الكلّ» تمثيل لكون العقل مركزاً وهى دوائر لكن اعلم انّ الأمر فى المركز والدّائرة المعنويّين على عكس حال المركز والدّائرة الحسيّتين لأنّ المركز المعنوىّ محيط حقّ الإحاطة لأنّه كنقطة راسمة بسيرها مثل الخطّ ، والخطّ المعنوىّ كخطّ دائر على نفسه فتحصل دائرة ، ثمّ العقل أيضاً كدائرة مركز الوجوب الذّاتىّ . (آملى ٩٠/٢)

وأمّا عند الإشراقىّ فستعلم ٢٢/٥٩

فى غرر المعقود فى كيفيّة حصول التّكثّر على طريقة الاشراقيّين . (آملى ٩٠/٢)

لكن فيه كثرة اعتباريّة ١/٦٠

لايحتاج اعتباره إلى جعل وتأثير فلايرد ما قيل إنّ العقل إن كان كثيراً فكيف صدر عن الاوّل تعالى و إن كان واحداً صرفا فكيف صار مبدء للكثرة ، فإنّ الصّادر شيء واحدىّ لكن معه أُمور لازمة لابجعل جاعل، فالصّادر عندهم عن المبدء هوالوجود و الماهيّة والإمكان وغيرها من الأُمور الّتی لايحتاج إلى جعل وتأثير ، ولهذا تعتبر فی مرتبة الصّادر الأوّل غير متأخّرة عنه ، فالصّادر الأوّل باعتبار وحدة وجوده الّذی هو ممّا يتعلّق به الجعل بالذّات صادر عن الواحد الحقّ وباعتبار الكثرة اللّازمة له الواقعة بالعرض يصير سبباً لأمور كثيرة كما صرّح بهالشّيخ فی الشّفآء. اعلم انّ الأُمورالمذكورة على تقدير كونها عدميّة ليست عللاً مستقلّة بأنفسها بل هی شروط حيثيّات تختلف أحوال العلّة الموجدة بها والعدميّات تصلح لذلك بالاتفاق فلايرد ما اعترضه الإمام الرّازی بأنّ الأُمور المذكورة من الإمكان والوجوب والوجود وغيرها لاتصلح للعليّة .

قال المحقّق الطّوسیّ بعد دفع اعتراضات الفاضل الشّارح عن الشّيخ إنّه لم يجزم فی صدور الكثرة عن الواحد بهذا التّفصيل، وكيف وهو معترف بالعجز عن الإدراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الأُمور كما ذكره مرارا فی كتابه بل إنّما ذكر احتمال ذلك على سبيل الأولويّة، وقال المحاكم إنّ غرضهم ليس انّ تكثّر الموجودات لم يحصل إلّا من هذه الجهة اذلا برهان دالّ على ذلك بل المراد انّ هذا الوجه يمكن أن يتصوّر منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة أُخرى لانعلمها . (هيدجی ٢٨٥)

فهو وإن كان واحداً لكن فيه كثرة اعتباريّة ١/٦٠

اعتبار الكثرة فی العقل قد يكون باعتبار جهتين فيه وهو لوجهين: الأوّل اعتبار انّ له وجوداً ومهيّة ، والثّانی اعتبار انّ له تعقّلا لذاته وتعقّلا لمبدئه ، وقد يكون باعتبار أكثر من جهتين من ثلث جهات إلى أربع إلى ستّ جهات ، وتفصليه على ما قال المحقّق الطّوسیّ فی شرح الإشارات هو انّ فی العقل الأوّل تعرض الكثرة باعتبارات فإنّ له مهيّة و وجوداً وإمكانه الذّات ووجوباً بالغير وتعقّلا لذاته وتعقّلا لمبدئه، فهذه أُمور متكثّرة

عرضت فيه باعتبار إضافات متكثّرة تحقّقت هناك، فباعتبار أنّه صدر عن المبدء عرض أن يكون له وجود، وباعتبار انّ له هويّة مغايرة لهويّة الأوّل عرض أن يكون له مهيّة، وباعتبار نسبة مهيّته إلى وجوده الزّائد عليها فى العقل عرض أن يكون ممكناً، وباعتبار نسبة وجوده إلى مبدئه الموجب له عرض أن يكون واجباً بالغير، وباعتبار انّه مجرّد قائم بذاته عرض أن يكون عاقلا لذاته ولمبدئه. قال - قدّس سرّه - فهذه أمور ستّة، اثنان منها يشتركان فى أنّهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالقوّة وهما الهويّة والإمكان، واثنان هما الوجود والتعقّل لذاته فى أنّهما حالة من حيث كونه بالفعل، واثنان هما الوجوب والتّعقّل لمبدئه فى أنّهما الحالة المستفادة من مبدئه، وبهذا الاعتبار يعبّر عن هذه الأشياء بالتّثليث الموجود فى العقل الأوّل يعنى بالاعتبار الثّانى، الاثنان منها يشتركان فى أنّهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالقوّة، اثنان منها يشتركان فى أنّهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالفعل، واثنان منهما يشتركان من حيث كونهما حالة مستفادة من مبدئه يعبّر عن هذه الأشياء بالتّثليث الموجود فى العقل الأوّل. (آملى ٩١/٢)

وبوجه آخر ٢/٦٠

هذان على تثنية الجهة وقد تثلّث الجهة فى كلّ من الوجهين بأن يقال فيه وجوب و وجود ومهيّة، وأيضاً تعقّل لمبدئه وتعقّل لذاته النّوريّة أى وجوده وتعقّل لذاته الظّلمانيّة أى مهيّته، وأيضاً فيه نور وظلّ وظلمة. وتثليث الجهة لتثليث الصّوادر عنه وهى العقل الثّانى والفلك الأقصى[1] ونفسه، وإذا ثنّيت الجهة عدّ الفلك ونفسه واحدا أى الملك الحىّ، كيف وتشخّص البدن بالنّفس. (سبزوارى ١٥٦)

فحينئذ وجوبه مبدء عقل ثان ٣/٦٠

يشعر بأنّ مبدء المعلولين أعنى العقل الثّانى والفكك الأوّل هو الوجوب والإمكان أو عقل نفسه وعقل غيره يعنى كلّ من الوجوب وحده والتّعقّل للمبدء وحده كاف فى كونه مصدراً للعقل الثّانى، وكذا كلّ من الإمكان والتعقّل للذّات وحدهما كاف فى كونه مصدرا للفلك، وهذا بظاهره يخالف قولهم من أنّ العقل الأوّل بماله من حاله عند مبدئه

أعنى تعقّله للمبدء ووجوب وجوده منه يصير مبدءً لعقل آخر، وبماله من حاله عند ذاته اعنى تعقّله ذاته و إمكان وجوده يصير مبدء للفلك الاوّل لوجوب كون الأ والصّورى مبدءًا للكائن المناسب للمادّة إلى آخر ما فى الإشارات و شرحها. وهذا أى ما يستفاد من ظاهر كلام المصنّف منشا تخطئة الإمام الرّازى للشّيخ على ما نقله المحقّق - رحمه الله - فظهر أنّ الوجوب فقط والإمكان فقط لايكفيان فى صدور العقل والجسم وكذا التعقّلان فافهم. (هيدجى ٢٨٦)

فحينئذ وجوبه مبدء عقل ثان جائى ٣/٦٠

اعلم انّ الجهات السّتّة المتقدّمة فى الحاشية السّابقة للعقل الأوّل يمكن أن يعتبر من حيث هى ستّة وذلك واضح بالنّسبة إلى تعداد نفس تلك الجهات، ويمكن أن يعتبر من حيث هى ثلاث و ذلك بالاعتبار المتقدّم فى ذيل الحاشية المتقدّمة آنفاً، و يمكن أن يعتبر اثنتان باعتبار انّ ثلاثة منها جهات للعقل باعتبار ذاته وهى مهيّته و إمكانه وتعقّله لنفسه، وثلاثة منها جهات له باعتباره إلى مبدئه وهى وجوده ووجوبه وتعقّله لمبدئه، وما يكون له من الجهات بالقياس إلى مبدئه أشرف ممّا له من حيث نفسه، فوجوده ووجوبه وتعقّله لمبدئه أشرف من مهيّته وإمكانه وتعقّله لنفسه، فيكون هو من جهة الأشرف مبدء لموجود أشرف كالعقل الثّانى ومن جهة الأخسّ مبدء لموجود أخسّ وهوالجسم الفلك الأقصى[1].

فان قلت: إذا تمّت القاعدة أعنى قاعدة «الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد» و يكون الصّادر الأوّل واحداً لامحالة فلايعقل أن يصدر منه أشياء متعدّدة وإن صحّ مع وحدته أن يكون مبده لأشياء متعدّدة فليكن المبدء الأوّل كذلك.

قلت: الصّادر الأوّل من هذه الجهات السّتّة ليس إلّا شياء واحداً و هوالوجود عند القائل بأصالته والمهيّة عند القائل باصالتها، ولكن كونه الصّادر الأوّل ونفس تلك الحقيقة يستتبع اعتبار الجهات المذكورة من غير أن تكون تلك الجهات متعلّقة للجعل استقلالا، فإنّه على القول بأصالة الوجود يكون المجعول بالذّات من هذه الجهات الّتى يتضمنّها العقل تضمّناً كالوجود والمهيّة مثلا أوالتزاماً كالوجوب والإمكان هوالوجود،

ولکن لمّا کان المجعول وجوداً ظلّیاً محدودا ینتزع من حدّه الّذی جهة نفاده معنی یعبّر عنه بالمهیّة ثمّ یلاحظ وجوده إلی مهیّته فیعتبر بینهما نسبة إن قیست إلی مهیّته یعبّر عنه بـ«الإمکان» و إن قیست إلی مبدئه یعبّر عنه بـ« لوجوب» ، و أمّا تعقّله لنفسه لیس إلّا نفس نفسه لا أمراً زائداً علیه لکی یزداد به المجعول بالذّات وتعقّله لمبدئه أمر عارض علیه فالمجعول بالذّات لیس إلّا شیء واحد وهوالوجود .

فان قلت : کیف یستند الغیر المعلول الأوّل من سائر المعلولات إلی المعلول الأوّل و هو مناف مع التّوحید الخلقی ، وانّه لامؤثّر فی الوجود إلّا الله. فقول المصنّف - قدّس سرّه - کسایر الحکماء من أنّ العقل الأوّل مبدء للعقل الثّانی وللفلک الأقصی ممّا لا ینبغی .

قلت : قال المحقّق الطّوسی - قدّس سرّه - بعد نقل هذا الإشکال عن أبی البرکات البغدادی بأنّه مؤاخذة لفظیّة لأنّ الکلّ متّفقون علی صدور الکلّ منه جلّ جلاله وإنّ الوجود معلول لـه علی الإطلاق ، فإن تساهلوا فی تعالیمهم و أسندوا معلولا إلی مایلیه کما یسندونه إلی العلل الاتّفاقیّة والعرضیّه و إلی الشّروط لم یکن ذلک منافیاً لما اسّسوه و بنوا مسائلهم علیه . (آملی ۹۲/۲)

وامکانه أی وجوده ٦٠/٤

إشارة إلی جواب بعض الشّبهات الفخریّة فی المقام من أنّ الإمکان أمر سلبی فکیف یکون مصدرا لأمر فضلا عن الفلک ، و کـذا المهیّة بناء علی اعتباریّتها . فالجواب أنّ مرادهم أنّ وجوده من حیث شوبه بسواد الإمکان و المهیّة مبدء الفلک و کذا الوجود من حیث أنّه محفوف بوجود الله تعالی ومنوّر بنور الله مبدء للنّور الّذی هو العقل الثّانی . فی الحقیقه الوجود فی الموضعین هو المبدء إذ کلّ من الوجود والمهیّة موجود و إن کان بوجود واحد کالفصل و الجنس فی البسایط . والموجود قسمان : أحدهما الموجود بمصداقه و الآخر الموجود بوجود منشاء انتزاعه فذلک الوجود العینیّ النّوریّ القاهر العقلیّ مصداق للوجوب و منشأ انتزاع للمهیّة والإمکان . (سبزواری ١٥٦)

وقربه الّذى فوق القربات ۱۱/٦۰

لأنّ قرب الشّىء منه تعالى ومعيّته هوتقوّمه بهوالشّىء لايبعد عمّا يقوم به وجوداً وبقاءً. (هيدجى ۲۸۷)

يصدر من كلّ عقل عقل ۱٦/٦۰

قال المحقّق الطّوسى وقد شنّع عليهم ابوالبركات البغدادى بأنّهم نسبو المعلولات الّتى فى المراتب الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسّطة إلى العاليـة، والواجب ان ينسب الكلّ إلى المبدء الأوّل وتجعل المراتب شروطا معدّة لإفاضته تعالى[1]، وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللّفظيّة فإنّ الكلّ متّفقون على صدور الكلّ منه جلّ جلاله وانّ الوجود معلول لـه على الإطلاق، فإن تساهلوا فى تعاليمهم وأسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقيّـة والعرضيّة وإلى الشّروط وغير ذلـك لم يكن منافياً لمـا أسّسوه وبنوا عليـه مسائلهم. (هيدجى ۲۸۷)

وهوالعقل الفعال ۱۷/٦۰

لعدم تناهى تأثيراته من النّفوس والصّور وغيرها والمبدءالفيّاض لما فى عالمنا والمدبّر لما تحت الفلك القمر بالتّأثير والإيجاد لابالتّحريك والتّصريف كما هوشان النّفوس. (هيدجى ۲۸۷)

المكمل للنّفوس النّاطقة ۱۷/٦۰

يعنى كما انّ العقول التّسعة الأُخرى مشبه بها للنّفوس التّسعة الفلكيّة وبإزاء العوالم التّسعة السّماويّة كذلك العقل العاشر بأزاء كواكب الأرض وهى النّفوس النّطقيّة القدسيّة ومخرجا من القوّة إلى الفعل. وفى قولنا: «بحول الله تعالى وقوّته» إشارة إلى أنّ هذه العقول العشرة جهات فاعليّة الله وأيديه العمّالة وقدرته الفعليّة فإثباتها لاينافى عموم قدرةالله. (سبزوارى ۱٥٦)

بإذن الله ۱۸/٦۰

أى بإذنـه فى الإحداث والإبقاء، وليس هذا الإذن كـإذن مباين عزلى لمباين، عزلى إذ سمعت أنّه قدرة الله الفعليّة، فإذنه تعالى كلمة «كن» وهى الوجود المنبسط والمشيّة الفعليّه والنّفس الرّحمانى، وأوايل مجاليه هذه العقول. (سبزوارى ۱٥۷)

بالفقر ١٩/٦٠

أى بوجوده المشوب بجهة الإمكان الّذى هومناط الفقر . (سبزوارى ١٥٧)

بحركات السّبعة ٢١/٦٠

أى ليس استعداد الهيولى[1] لقبول الصّور من جهة العقل الفعّال و إلّا لما تغيّرت الاستعداد لأنّ العقل لايتغيّر إذ يتعدّى تغيّره إلى تغيّر الواجب بل استعدادها بسبب الحركات السّماويّة والاتّصالات الكوكبيّة . (هيدجى ٢٨٨)

هذه الكثرات ٢٣/٦٠

أى الغير المتناهية التعاقبيّة فهى باعتبار الجهات القابليّة . (سبزوارى ١٥٧)

مع محدوديّة جهاته ١/٦١

فإنّ الفاعل لجهة واحدة يجوز أن يصدر عنه أمور مختلفة لاختلاف القوابل أو لاختلاف قابل واحد فى استعداداته (هيدجى ٢٨٨)

فى ربط الحادث بالقديم ٢/٦١

هذا من معضلات المسائل والإشكال على الحكيم فى موضع واحد وعلى المتكلّم فى موضعين ، إذ الحكيم الّذى يقول بدوام الفيض ، وإنّ الله تعالى قديم الإحسان وانّ المستفيض داثر وزايل والمحسن إليه متجدّد ومتبدّد ومتبدّل لا إشكال عليه إلّا فى الحوادث اليوميّة حيث أنّ كلّا منها واقع فى حدّ من حدود مالايزال وهومعلول الحقّ القديم الأزلىّ إذلامؤثّر فى الوجود إلّا الله وهوغنىّ وتامّ وفوق التّمام ، فكيف تخلّف وتخلّف المعلول عن العلّة التّامّة غير جايز . وحلّه بما يذكر من أنّ علّة كلّ حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث .

وأمّا موضعا الإشكال على المتكلّم فأحدهما هذا ، والآخر مجموع العالم الطّبيعىّ حيث أنّه يقول بانقطاع الفيض أو بما هو فى قوّة هذا ، إذ يقول خاق العالم بحيث لو حوسبت مدّة مضية كانت سبعة آلاف سنة أوسبعين ألفا أوسبعمائة ألف من السّنين أوغير ذلك ممّا قاله أهل التّاريخ فيرد عليه إشكال التّخلّف والإمساك عن الجود . وما يقال عليه الدّاء العيا والإشكال العويص الّذى لاينحلّ هو هذا ، وعندنا كما أشرنا إليه الجود

قديم والمستجاد حادث متجدّد . (سبزوارى ١٥٧)

فى ربط الحادث بالقديم ٢/٦١

اعلم انّ فى ربط الحادث بالقديم إشكالاً عظيماً وهو انّ العلّة التّامة للحادث إن كانت قديمة لجميع أجزائها لزم قدم الحادث وإن كانت حادثة لايمكن حصوله عن قديم بل تحتاج إلى علّة تامّة حادثة يكون معها فى الوجود وإلّا يلزم تخلّف المعلول عن علّته التّامّة ، فننقل الكلام إلى علّة علّة الحادث فيلزم من ذلك ترتّب أُمورغيرمتناهية موجودة مجتمعة فى الوجود ومع ذلك لايترقى ّحادث فى سلسلة علله إلى قديم ولاينزل قديم فى سلسلة معلولاته الى حادث ، فأرادوا التفصّى عن ذلك الإشكال فقالوا : إنّ العناية الإلهيّة لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الإيجاد إلى أمر ثابت الذّات متجدّدة النّسب متعاقبة الإضافات وذلك هو الحركة الدّوريّة الدّائمة فمن حيث دوامها استندت إلى العلّة القديمة و من حيث حدوثها استندت إليها الحوادث، هذه طريقة الحكمآء ولمّا لم تكن مرضيّة عند صدر المتألّهين حيث قال كلامهم يدلّ على كون الحركة الدّوريّة الفلكيّة دائمة الذّات باعتبار و بذلك الاعتبار مستندة الى العلّة القديمة ، وهذا غير صحيح إذ الامر التّجدّدى البحت ليس له بقآء أصلاً فضلا عن كونه قديما ، وأمّا الماهيّة الكليّة فهى غير مجعولة ولاجاعلة فلاعبرة باستمرارها عدل عن هذه الطّريقة وجعل الرّابطة بين الحادث والقديم طبيعة الفلك بنآءً على تجدّدها الذّاتى فقال : «فالحقّ الحقيق بالتّصديق أنّ الامر المتجدّد بالذّات والهويّة هو نحو وجود الطّبيعة الجسمانيّة الّتى لها حقيقة عقليّة عندالله ولها هويّة اتّصاليّة تدريجيّة فى الهيولى الّتى هى محض القوّة والاستعداد ، وهذه الطّبيعة وإن لم يكن ماهيّتها ماهيّة الحدوث لكن نحووجودها هو التّجدّد والحدوث . (هيدجى ٢٨٨)

(سبزوارى ١٥٨)

مجتمعة فى الوجود مترتّبة ٥/٦١

لأنّ آحاد السّلسلة مسبّبات و أسباب مؤثّرة مترتّبة ذاتا لها معيّة فى الوجود لا كالمعدّات المتعاقبة فى الوجود زمانا الّتى لو لم تنته لم تكن تسلسل محال إذ فى كلّ حين

لم يوجد إلّاالواحد منها بخلاف الأوّل فإنّه كما قلنا هو التّسلسل ألمستجمع لشرايط المحاليّة كالتّرتّب والاجتماع فى الوجود . (سبزوارى ١٥٨)

مثل المسب الحادث الأصل ٧/٦١

إذ جميع أسبابه يجب أن يكون حادثة فى زمان وجوده والسّبب القديم فى الأزل .

غيرجايز ٨/٦١

كيف وأقلّ ما يعتبر فى العلّيّة هو الموافاة ، ومع تمكين التّخلف من أين يعلم العليّة وأىّ فرق بين العلّة حينئذ وغيرها مما يترتّب المعلول عليه ؟ . (سبزوارى ١٥٨)

ودفعها ١٠/٦١

ملخّصة انّ علّة كلّ حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث ووجود الشّرط لحادث أيضا من الله القديم لأنّ معطى الوجود بقول مطلق ليس إلّاهو. (هيدجى ٢٨٩)

وأمّا دفعها فالحكماء قائلة ١٠/٦١

قيل فىدفع الشّبهة المذكورة وجوه: الاوّل ما عن الحكماء من أنّ الرّابط بين القديم والحادث هو الحركة الوضعيّة العرضيّة الطّارية على الفلك الّتى يعبّر عن مقدارها بالزّمان فإنّ لها جهة ثبات وهى الحركة التّوسّطيّة وجهة تجدّد وانبتات وهى الحركة القطعيّة ، وهى من حيث جهة ثباتها مستندة إلى المبدء الثابت ومن حيث جهةتجدّدها أى تجدّد نسبها إلى ما فيه الحركة يسند إليها الحوادث .

وقد أُورد عليه فى الأسفار بأنّ كلامهم فى هذا الدّفع يدلّ على كون الحركة الدّوريّة دائمة بالذّات بإعتبار وبذلك الاعتبار مستندة إلى العلّة . قال - قدّس سرّه - وهذا غير صحيح إذ الأمر التّجدّدى البحت ليس له بقاء أصلا فضلا عن كونه قديماً ، وأمّا المهيّة الكليّة فهى غير مجعولة ولاجاعلة ولا عبرة باستمرارها . (آملى ٢/٩٣)

أمر واحد بسيط مستمرّ ١٢/٦١

وربّما يتوهّم انّ المتوسّط أمر كلّى لأنّه فى كلّ حين بين فردين مما فيه الحركة غيرفردين آخرين وهو باطل، إذ ليس المراد مفهوم التّوسّط بل مصداقه وله سعة من حيث

أنّه غير مرهون بفردين مخصوصين ممّا فيه الحركة ، فالمتحرّك فى الأين مثلا غير فارغ من التّوسّط فى الأيون وغير خال من تلك الحالة البيّنة ما دام متحرّكا لبطلان الجزء وما فى حكمه فى أفراد مافيه الحركة وأجزائه ولافرد قائم ثابت بالفعل، فإذن الحركة أمر بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل، والتّوسّط بهذا النّحو آية التّوحيد كالآن السّيال الّذى هو راسم الزّمان الّذى هومقدار القطعيّة . (سبزوارى ١٥٨)

فكلّ قطعة ١٦/٦١

هى أجزاؤها المفروضة أوحدّ منها هى المفاصل والحدود المشتركة باعتبار انقسامها لتقدّرها بالزّمان ثمّ القطعة ناظرة إلى الحادث الزّمانى، والحدّ إلى الحادث الآنى فقولنا : « فى زمان خاصّ » أعمّ منه ومن طرفه . (سبزوارى ١٥٨)

وسط ٢١/٦١

أى ما يقرن بقولنا : «لانّه» كما عرفه الشّيخ . (هيدجى ٢٨٩)

وإذا نقل الكلام ٢١/٦١

وسئل عن علّة حدوث الحركة بأن يقال: علّة وجود الحادث هوالقديم المتعال ، و علة حدوثه هى الحركة والحركة علّة وجودها هو القديم فما علّة حدوثها؟ . يجاب بأنّ الحدوث ذاتىّ لها لاتعلّل . (هيدجى ٢٨٩)

حديث التّخلّف ٢٢/٦١

عن السّبب القديم . (هيدجى ٢٨٩)

وقيل أيضا غير ذا ٣/٦٢

وعمدة الأقوال ثلثة كما أشار اليه المصنّف - قدّس سرّه - أوّلها أن يكون الشّرايط مراتب الأوضاع السّيالة الفلكيّة وأبعاض الحركة القطعيّة السّماويّة، وثانيها أن يكون الشّرايط مراتب الطّبيعة السّيّالة الفلكيّة وأبعاض الحركة القطعيّة الجوهريّة الفلكيّة ، وهذا هو مذهب المصنّف و صدر المتالّهين - قدّس سرّهما - و ثالثها أن تكون الشّرايط هى الأمور المتعاقبة المتواردة على الموادّ العنصريّة ممّا به الاستعدادات المختلفة لاإلى نهاية . (هيدجى ٢٨٩)

فمنها ما قاله صدر المتألّهين ٤/٦٢

عبارته هكذا : « إنّ السّبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثا معها والكلام فيه كالكلام فى الأوّل ويلزم التّسلسل أو الانتهآ إلى حادث ماهيّته أو حقيقته عين الحدوث» إلى آخر ما نقل عنه . وقال فى موضع آخر منه : « إنّ تجدّد الشّیء إن لم يكن صفة ذاتيّة لـه فنى تجدّده يحتاج إلى مجدّد ، و إن كان صفة ذاتيّة له فنى تجدّده لايحتاج إلى جاعل يجعله متجدّدا بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا ، ولاشكّ فى وجود أمر حقيقته مستلزمة للتّجدّد والسّيلان وهو عندنا الطّبيعة وعند القوم الحركة والزّمان » انتهى .

وأمّا كيفيّة استناد وجود الطّبيعة السّيّالة إلى الثّابت القديم عنده فهى ما أشار إليه بقوله : « وتلك الطّبيعة الحافظة للزّمان لها وجهان : . . . » فمن وجهها العقلىّ مستندة إلى الله تعالى ومن وجهها الكونىّ مستندة إليها الحوادث الكونيّة والطّبايع المنقطعة ، و أمّا نفس سيلانها فذاتيّة لاتعلّل . (هيدجى ۲۹۰)

فمنها ما قاله صدر المتألّهين ٤/٦٢

هذا هو الوجه الثّانى فى دفع الإشكال ، وحاصله انّ الرّابط هو حركة الفلك لكن لا حركته الوضعيّة بل حركته الطّبيعيّة الجوهريّة ، فإنّ لطبيعة الفلك وجهان : وجه عقلىّ من جهة اتّصالها بل اتّحادها بربّ نوعها ، ووجه طبيعىّ من حيث كونها طبيعة متجدّدة متصرّمة ، فمن حيث وجهها العقلىّ لها ثبات واستقرار ، ومن حيث وجهها الطّبيعىّ متصرّم متجدّد ، فمن حيث ثباتها مستندة إلى مبدئها ومن حيث تجدّدها مستند إليها الحوادث. فالرّابط على طريقته كما تبيّن هو حركة الفلك مثل الوجه الأوّل إلّا انّها على طريقته الحركة الجوهريّة للفلك وعلى طريقة الحكماء حركته العرضيّة الوضعيّة . (آملی ۹۳/۲)

مهيّته أو حقيقته ٥/٦٢

الأُولى ناظرة إلى الحركة على طريقة القوم فإنّها مهيّتها التّدريج والتّجدّد ، والثّانية ناظرة إلى المتحرّك بنفسه الّذى هو الطّبيعة على طريقة نفسه ، إذ ليس التّجدّد و عدم القرار معتبرا فى مفهوم الطّبيعة ومهيّة الصّورة النّوعيّة مثلا ، فإنّ الصّورة النّوعيّة

النّاريّة قوّة مسخنّة محرقة مجفّفة مصعدة لجسمها ، والمائيّة قوّة مبرّدة مثلة مبدء الميعان ونحوذلك، وليس فيهما انّهما قارّان أوغيرقارّين وكذا الجوهر الأُخرى، ولهذ قديوفّق بين وقوع الحركة فى الجوهر وعدمها فيه أى فى مهيّته ، نعم وجود الجوهرطبعا كان أوغيره مساوق للحركه الجوهريّة والتبدّل فى ذاته الوجوديّة . (سبزوارى ١٥٨)

ماهيّته أوحقيقته ٥/٦٢

إشارة إلى انّه فرق بين حال الماهيّة وحال الوجود، فالحركة والزّمان أمرماهيّته التّجدّد والانقضآء، والطّبيعة إنّما وجودها وجود التّجدد والانقضآء ولها ماهيّة قارّة . (هيدجى ٢٩٠)

لكن الطّبايع المنقطعة ٧/٦٢

والفيض غير منقطع فهى من المربوطات ولادوام لها حتّى تصلح للرّابطيّة، وتلك الطّبيعة الحافظة للزّمان لها وجهان أى الطّبيعة الخامسة الفلكيّة المتجدّدة بالذّات عنده كالحركة الوضعيّة عندهم ولها وجهان لاتّصالها ل إيجادها بربّ نوعها ، فمن جهة وجهها العقلىّ الّذى هو كالتّوسّط بين الأوضاع مسندة إلى الله تعالى ، ومن جهة وجهها الطّبيعىّ السيّال المقدارىّ مسند إليها الحوادث ، ففى كلا الطّريقين الرّابط هوالحركة الفلكيّة إلّا انّ فى أحدهما الرّابط هوالوضعيّة وفى الآخر الجوهريّة . (سبزوارى ١٥٩)

وتلك الطّبيعة الحافظة للزّمان ٨/٦٢

فإنّ الزّمان عنده عبارة عن مقدار الطّبيعة الفلكيّة باعتبار تجدّدها الذّاتىّ لامقدار الحركة العرضيّة للفلك كما هو مذهب ارسطاليس ، وفى حقيقة الزّمان أقوال مختلفة نقل كثيرا منها فى الأسفار . (هيدجى ٢٩١)

وجه عقلىّ ٨/٦٢

وهو المثال النّورىّ والفرد العقلىّ يقال له : « ربّ النّوع » من العقول العرضيّة الّتى هى صور علمه تعالىٰ وقضائه التّفصيليّة . (هيدجى ٢٩١)

ولها وجه كونىّ ٩/٦٢

يقال له : « القدرالعينیّ » . (هيدجی ٢٩١)

وقد مضى ١٠/٦٢

وهو قوله :

وعندنا الحدوث ذاتیّ ولا شیء من الذّاتی جا معلّلا . (هيدجی ٢٩١)

ويمثّلون بحركة الثّقيل إلى أسفل ١٣/٦٢

فإذا سئل انّه لم صدر كون الثّقيل فی رأس ذراع يبعد عن السّقف عند هويّه عن الثّقل هنا وفی هذا الآن لاقبل ذلك مع وجود الثّقل قبل ذلك ، يجاب بأنّه كان صدوره مشروطا بمضی الأكوان السّابقة عليه ، وقس عليه كونه فی حدود ذراع بعده وبعد بعده . (سبزواری ١٥٩)

وأمّا من يقول بالانقطاع ١٨/٦٢

وبخلق مجموع العالم فی حدّ من حدود لايزال فيلزمه مع إشكال التّخلّف إمساك الفيض فهو دآء عياء . (هيدجی ٢٩١)

وأمّا من يقول بالانقطاع ففی داء عياء لم ينجع ١٨/٦٢

و ذلك لأنّ الجواب عن إشكال ربط الحادث بالقديم لايندفع إلّابالالتزام بوجود أمر فيه جهة ثبات وجهة تجدّد حتّی يكون بجهة ثباته مرتبطاً بالقديم وبجهة تجدّده مرتبطاً بالحادث لكی يكون رابطاً بينهما ، و مبنی الأجوبة الثّلاثة المتقدّمة كلّها كان على هذا الالتزام ، إلّاانّ الرّابط بناء على الجواب الأوّل كان الحركة الوضعيّة الثّابتة للفلك ، و على الجواب الثّانی هو حركته الجوهريّة ، و على الجواب الثّالث هوالعلل المعدّة من الأمور المتعاقبة الغير المتناهية . ومعلوم انّه مع القول بانقطاع الفيض لايتصوّر وجود أمر ذی جهتين من حركة أو امورغير متناهية فلا يكون دافعاً للإشكال ولايوجد لدائه دواء . (آملی ٢/٩٤)

على طريقة الإشراقيّين ٢٠/٦٢

قال شيخهم : « إنّ العقول المجرّدة كثيرة جدّا ولا بدّلها من ترتيب فيحصل من

المعلول الأقرب ثان ومن الثّانى ثالث وهكذا رابع و خامس ، وهكذا فى النّزول إلى أن يحصل فى هذه السّلسلة مبلغ كثير ، وكلّ واحد من هذه الأنوار العقليّة لاحجاب بينه وبين النّور الأوّل الواجبى إذ الحجاب إنّما هو من لوازم المادّة وتوابعها فهى تشاهد النّور الأوّل ويقع عليها شعاعه ثمّ ينعكس النّور من بعضها على بعض، فكلّ عال يشرق على ما تحته فى المرتبة، وكلّ سافل يقبل الشّعاع من نور الأنوار بتوسّط مافوقه رتبة رتبة ،حتّى انّ القاهر الثّانى يقبل الشّعاع الفائض من نور الأنوار مرّتين مرّة بغير واسطة ومرّة بواسطة النّور الأقرب، والثّالث أربع مرّات مرّتاً صاحبه وما يقبل منه تعالى بغير واسطة ومايقبل منه تعالى بواسطة النّور الأقرب ، والرّابع ثمانى مرّات أربع مرّات من انعكاس صاحبه و مرّتا الثّانى ومرّة من النّور الأنوار بغير واسطة، وهكذا يتضاعف الأنوار الفائضة العقليّة إلى مبلغ كثير يعجز القوى البشريّة عن الإحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الإشراقات العقليّة ممّن كان وعلى من كان نور جوهر عقلىّ . (هيدجى ٢٩١)

إذ ذا لدى الشّرق ٢١/٦٢

ظرفية تعليليّة . (هيدجى ٢٩٢)

استيهال ٢١/٢٢

أى استيناس . (هيدجى ٢٩٢)

وثاق ٢٢/٦٢

جميع وثيق أى المحكم . (هيدجى ٢٩٢)

سيتّضح وجهه ٢٢/٦٢

فى الغرر الآتى عند فذلكة ما ذكر بقوله : « وان لأعلين انتمى فيلزم ».

(هيدجى ٢٩٢)

كما سيتّضح وجهه ٢٢/٦٢

عند قوله : « و إن لأعلين انتمى» كما زعمه المشّائون إلى آخر ما فى الغرر .

(آملى ٩٤/٢)

استّس ١/٦٣

جواب إذالاسّ مثلّثة أصل البنآء كالأساس والأسس محرّكة وأصل كلّ شیء الجمع إساس بالكسر. قاموس . (هیدجی ٢٩٢)

وأصنامها ٣/٦٣

قال المصنّف فی بعض حواشیه علی الأسفار: «الأصنام والبرازخ عبارة عن الأجسام عند الإشراقیّین فإنّهم یعبّرون عن الأجسام بهما إلّا انّ الإشراقیّین من غیرالمسلمین یعبّرون عن الأجسام بالأصنام والمسلمین منهم یعبّرون بالبرازخ» . (آملی ٢/٩٤)

أی إشراقات العقول المترتّبة ٤/٦٣

إشارة إلی أنّ المراد بالنّسب لیس نسبا مقولیّة بل إضافات إشراقیّة و ترتّب الآثار والأنوار علیها بوجه كترتّب الآثار علی نسب الكواكب السیّارة من المقارنة والتّسدیس والتّربیع وغیره، وكالاهتزاز المعنویّ الحاصل فی القلوب المنوّرة من الواردات الإلهیّة بوجه . (سبزواری ١٥٩)

أی إشراقات العقول المترتّبة ٤/٦٣

أی إشراق العقول العالیة علی من دونها و مشاهدة العقول الدّانیة لما فوقها كلّ واحد من الإشراقات الحاصلة من العقول العالیة والمشاهدات الحاصلة الدّانیة بواسطة أو بلاواسطة وما كان منها بواسطة كان الوسط واحداً أومتعدّدا. (آملی ٢/٩٤)

مفعول به للأخذ ٦/٦٣

إذا لم یكن «یأخذ» فی قوله: «لأیأخذ الأفلاك» من «الأخذ» بمعنی الشّروع یكون كلمة «ترتیباً» مفعولا به، وان كان بمعنی الشّروع یكون «ترتیباً» مفعولا فیه كما انّ كلمة «فی التّرتیب» الّتی فی المصراع الثّانی أعنی قوله : «قدكان فی التّرتیب عقل اخذا» مفعول فیه وكلمة «اخذ» فی هذا المصراع بمعنی الشّروع . (آملی ٢/٩٥)

مفیض نورثان وثالث وهكذا ١٠/٦٣

یعنی أنّه یحصل من المعلول الأقرب ثان ومن الثّانی ثالث و هكذا رابع و خامس

فی النّزول إلی أن یحصل عدد کثیر . (هیدجی ۲۹۲)

فتقف سلسلة العقول المترتبّة ۱۱/٦۳

فلم یعین لها عدد عشرة أو عشرون ولا أربعون أو خمسون أو مائة أو غیرها، بل المعیار فی‌الوقوف انّ التنزّل یبلغ إلی حدّ من الضّعف لایصدر من‌النّور القاهر الاخیر نور قاهر بل نور اسفهبد کما انّها عند المشّائین معیّنه بالعشرة ولایصدر من‌العقل‌العاشر عقل مفارق ذاتا وفعلا عن‌المادّة بل یصدر منه‌النّفس النّاطقة ، کلّ ذلک بحول الله وقوّته .

(سبزواری ۱٦۰)

فی مقابلها ۱۲/٦۳

کالقمر ثمّ منه فی المراة ثمّ منه فی‌المآء ثمّ منه فی الجدار هکذا، والمراد من التنزّل لیس ما هوظاهره من‌الانتقال بل معناه إلقآء الظلّ والعکس . (هیدجی ۲۹۲)

شروع فی بیان کثرة الجهات الحقیقیّة ۱۵/٦۳

قال الشّیخ الإشراقی فی‌کتاب حکمة الإشراق فی تزییف مذهب المشّائین: «النّور الأقرب لمّا حصل منه برزخ ونور مجرّد و من هذا نور مجرّد آخر وبرزخ فإذا أخذ هکذا إلی أن یحصل تسعة أفلاک والعالم العنصریّ ، و تعلم انّ الأنوار المترتّبة سلسلتها واجبة النّهایة فتنتهی إلی‌نورلایحصل منه نور آخرمجرّد، وإذا صادفنا فی کلّ برزخ من‌الأثیریأت کوکبا وفی کرة الثّوابت من‌الکواکب ما لیس للبشر حصرها فلابدّ لهذه الأشیاء من أعداد وجهات لاتنحصر عندنا » . (سبزواری ۱٦۰)

اللّتان قبلهما الثّانی ٥/٦٤

فالمراد بالصّاحب للثّالث من‌القواهر هوالقاهرالثّانی القابل للإشراقین .

(سبزواری ۱٦۰)

إشراق نور الأنوار ٦/٦٤

أی إحدیهما هذا وثانیتهما إشراق من‌الحقّ یقبله النّور الأقرب وینعکس منه علی الثّالث ومثاله من عالم الشّهادة أن یقع إشراق‌الشّمس علی مراة و منها علی ماء ومنه علی

جدار صیقلیّ، فهذه القوابل مع أنـّها قبلت إشراق الشّمس بلا واسطة قبلته بواسطة أو وسایط، ونور الأنوار بهر برهانه لمّا کان محیطا کان نوره العلمی مثلا محیطا أحاط بکلّ شیء رحمة وعلما، فنوره العلمیّ أشرق علی کلّ نفس ناطقة وعلی کلّ عقل ونفس بلا واسطة کما قال فی کتابه المجید: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ»، وأشرق أیضاً علی العقول العشرة علی طریقة المشّائین وأشرق من العقل الفعّال العاشر علی العقل البسیط الّذی للمعلّم ومنه علی عقله التّفصیلیّ ومنه علی عقل المتعلّم (سبزواری ۱۶۰)

إلّا إنّ المقصود التّفصیل ۲۲/۶۴

أی تفصیل ما أجمله فی قبول السّافل شعاع العالی إذ لم یصرّح هناك بأن یکون القبول فی الأنوار الغیر السّانحة بالتّوسّط وغیره کما صرّح به وفصّل فی الأنوار السّانحة الحاصلة من نور الأنوار. (هیدجی ۲۹۲)

من الزّمان والمکان ۳/۶۵

وهما حجابان عظیمان فانّ المانع من اجتماع الصّور الماضیّة فی القرون الخالیة مع الصّور الغابرة فی القرون الآتیة هو الزّمان، والمانع من اجتماع الصّور المتباعدة فی المکان هو المکان، والمادّة الجسمیّة حجاب اعظم فإنّ الموجود الّذی وجوده للجسم لیس موجودا لذاته غایب ذاته عن ذاته کنفس الجسم. وأمّا الموجود المفارق عن هذه فهو نور لذاته وحاضر لذاته وفی عالم المفارقات طیّ الصّور اللّطیفة المثالیّة فضلا عن الصّور المادّیّة فضلا عن طیّ الزّمان والمکان. (سبزواری ۱۶۱)

کلّها فی کلّها ۹/۶۵

وهذا الّذی ذکر فی العقول الّتی هی فواتح کتاب التّکوین یتحقّق فی العقول الّتی هی خواتمه کعقول إخوان الحقیقة والصّفا فإنّها حیث کانت وحدانیّة الوجهة والعقیدة متّفقة الأخلاق الحمیدة والأعمال الحسنة کان کلّها فی کلّها والکلّ فی الواحد والواحد منها هو الکلّ.

متّحد بودیم یک جوهر همه   بی سر و بی پا بدیم آن سرهمه

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم وصافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نورسره شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید ازمنجنیق تا رود فرق ازمیان این فریق

(سبزواری ١٦١)

غرر فی تمایز الاشعّة ١٢/٦٥

إشارة إلی حصول جوهر عقلیّ من کلّ واحد من هذه الإشراقات العقلیّة کما قال الشّیخ المتألّه الأشراقیّ وإنّما حصل من کلّ مشاهدة و إشراق نور عقلیّ لأنّ الإشراقات الکثیرة المتعدّدة إذا وقعت علی حیّ لایغیب عن ذاته فیکون له حینئذ الشّعور بکلّ واحد منها و بزیادتها فیحصل من کلّ واحد من هذه الإشراقات والمشاهدات نور مجرّد عقلیّ ، بخلاف ما إذا کانت الإشراقات المتعدّدة واقعة علی المیّت کالأجسام فانّها و إن تمایزت بتمایز العلل کالکواکب والسّراج الواقعة علیٰ جسم لکنّه لایحصل منه بسببها أمور إذلا شعور له بتلک الإشراقات ولا بزیادتها . (هیدجی ٢٩٣)

لیس کذلک ١٦/٦٥

بأن لم یکن ازدیاد فیها لما یری من وقوع الضّوء من السّراج الشّدید الضّوء مثلا علی الحائط المستنیر بالقمر . (هیدجی ٢٩٣)

سترا ٢٠/٦٥

أی ولیس ما یحصل فیه مستور علیه . (هیدجی ٢٩٣)

بها ٢١/٦٥

متعلّق بقوله: «شعرا» یعنی یحصل له حینئذ شعور بها وبازدیادها (هیدجی ٢٩٣)

واعتبر بإشراق العقل علی النّفس ١/٦٦

إذا أشرق نور العقل الفعّال علیها وعلی مدرکاتها الوهمیّة والخیالیّة جعل النّفس عقلا بالفعل ومدرکاتها معقولات بالفعل ، والمشّاؤون مثّلوه بإشراق الشّمس علی العین الصحیحة ومبصراتها الّتی کانت مبصرات بالقوّة وبه صارت مبصرات بالفعل ، وصیرورة

النّفس مجرّدة بالفعل باعتبار تجرّد صورتها الّتى هى المعقولات المجرّدة كما يأتى انّ النّفس مجرّدة لتجرّد عارضها ولمشاهدة المجرّدات . وانما قلنا : «مثله» على طريقة أكثر المشّائين القائلين باتّصال النّفس بالعقل الفعّال وانّها بعد تولىّ وجهها شطره يترشّح منه الصّور عليها هذا على قول ، أو ينعكس إشراقه منها على نفسه فتشاهد النّفس فيه حقايق الصّور كالقول بخروج الشّعاع فى الإبصار ، وهذا على قول آخر . و أمّا على القول باتّحادها مع العقل الفعّال أى فنائها فيه بعد الاستكمال كما قال كثير من المحقّقين فيطوى حديث المثليّة والتّحقيق فى الوصول إلى الغايات انّه بنحو التّحوّل والفناء عنها والبقاء به إذ بدونه لاوصول حقيقىّ ، والاتّصال الإضافى ليس بلوغا إلى الغاية . (سبزوارى ١٦١)

واعتبر بإشراق العقل على النّفس ١/٦٦

يعنى واعتبر فى حصول أمثال الأشعّة من الأشعّة بصيرورة النّفس مثل العقل بإشراقه عليها ، بعبارة أُخرى يحصل من هذه الأشعّة أمثال هذه الأشعّة كما إنّ اشراق العقل على النّفس يجعلها مثله فى التجرّد والمشاهدة . (هيدجى ٢٩٣)

واعتبر بإشراق العقل ١/٦٦

هذا مثال لحصول الأشعّة من الأشعّة يعنى حصول الأشعّة من أشعّة أخرى و صيرورة الثانية أشعّة مثل الأولى نظير إشراق العقل الفعّال على النّفس بجعلها مثله فى التّجرّد والمشاهدة كإشراق المعلّم على المتعلّم بجعله مثله فى النّور والاستبصار . و هذه المماثلة مبنىّ على كون التّعقّل باتّصال النفّس إلى العقل الفعّال ، وأمّا بناء على الاتّحاد كما هو طريقة صدر المتألّهين فلا اثنينيّة حينئذ حتّى يبحث عن حديث المماثلة .
(آملى ٢/٩٥)

فى فذلكة ما ذكر ٣/٦٦

قال التفتازانى : «الفذلكة فى الحساب بأن تذكر تفاصيل ثمّ تجمل فيقال : فذلكث كذا» . (هيدجى ٢٩٣)

ارباب الطّلسمات بدت ١٤/٦٦

«الطّلسم» باصطلاح أهل الإشراق هوالجسم، وفی معنی الطّلسم اقوال :
الأوّل ، انّ «الطّل» بمعنی الأثر والمعنی أثر الاسم ، و إنّما يقال للأجسام أثر الاسم لأنّها آثار لعالم الأسماء والصّفات .

الثّانی ، إنّه لفظ يونانی معناه عقدة لاتنحلّ .

الثّالث ، انّه كناية عن مقلوب اسمه أعنی «مسلّط» ، ووجه تسمية الجسم بالطّلسم علی الأخيرين لأجل غلبة أحكام المادّة عليه بحيث صارت المادّة كأنّها عقدة لاتنحلّ و كأنّها مسلّط عليه . (آملی ۹۵/۲)

منها القواهر الّتی صدرت ۱۲/٦٦

يعنی انّ الطّبقة العرضيّة منشعبة بطبقتين : إحديٰهما شريفة والأُخری أشرف فوق الأُولی لأنّ الجهات منشعبة بشريفة و أشرف ، فالشّريفة للشّريفة والأشرف للأشرف ، وكذا المربوبات المادّيّة والمثاليّة كما ذكرنا . (سبزواری ۱٦۲)

وإن لأعلين ۲۲/٦٦

أی لمّا كانت أنواع الأجسام مطلقا متكافئة كانت منتسبة إلی عقول متكافئة لاإلی عقول مرتّبة وإلّا وجبت العلّية بين الأجسام ، وليس كذلک ، إذ العلّة لابدّ أن يكون أشرف من المعلول من جميع الوجوه ، والأفلاک مثلا ليس كذلک لأنّ الفلک الفوقانیّ أعلی مكانا وأكبر حجما لكن قد يكون أشرف كوكبا .

قال الشّيخ الإشراقیّ فی حكمة الاشراق : «ولوكانت التّرتيبات الحجميّة فی الأفلاک عن الاعلين المرتّبين كان المرّيخ أشرف من الشّمس مطلقا ومن الزّهرة وليس كذا بل بعضها أعظم كوكبا وبعضها أعظم فلكا وبينها تكافوء من وجوه أُخری فبين أربابها ايضاً كذا» انتهی . وهذا وإن يترائی فی الظّاهر انّه خطابة لكن إذا تعمّق برهان انّ علم انّ كلّ ماهو فی المعلول مستفاد من العلّة فالمعلول حدّ ناقص للعلّة والعلّة حدّ تامّ للمعلول سيّما لو علم انّ للرقيقة ضرب اتّحاد مع الحقيقة فكيف لايسوق ترتيبها إليها . (سبزواری ۱٦۲)

وان لاعلين ۲۲/۶۶

شروع فى بيان عدم وثاقة الطّريقة المشّائيّة . (هيدجى ۲۹۳)

وإن لاعلين انتمى ۲۲/۶۶

هذا إلى آخر الغرر شروع فى ذكر وجوه تزييف طريقة المشّائين فى كيفيّة حصول الكثرة فى العالم وهى امور :

الأوّل، ما ذكره بقوله : «فيلزم عليّة الجسم لجسم» وبيانه انّه على طريقة المشّائين يكون الصّادر الأوّل مبدء بحول الله وقوّته لأمرين عرضيّين متكافئين : أحدهما العقل الثّانى والآخر جسم الفلك الأقصى، فيكون بين المعلولين أعنى العقل الثّانى والفلك الأقصى معيّة فى المعلوليّة، ثمّ العقل الثّانى مبدء للعقل الثّالث ولجسم الفلك الثّانى بإذن الله و حوله فيكون متقدّماً عليه ويكون تقدّمه عليه بالعليّة إذ التّرتيب بينهما علّى ومعلولىّ، وحيث انّ الجسم الفلك الأقصى متكافؤ مع العقل الثّانى الّذى متقدّم على العقل الثّالث يكون لامحالة متقدّما على العقل الثّالث والجسم الثّانى لأنّ ما مع المقدّم متقدّم وحيث انّ تقدّم العقل الثّانى على الثّالث يكون بالعليّة يجب أن يكون تقدّم الجسم الأقصى أيضاً بالعليّة بحكم المساوات .

اقول، لوتمّ هذا البيان لكان الّلازم عليّة الجسم الفلك الإقصى للعقل الثّالث ايضاً لانّه يصير علّة للجسم الثّانى فقط مع انّ ما فرعوا عليه من التّالى الباطل هو عليّة الجسم للجسم . ومنشأ الخلل فى هذا البيان هو انّ تساوى الفلك الأقصى مع العقل الثّانى يوجب ترتّبه على معلول العقل الثّانى وهو العقل الثّالث والجسم الثّانى لاعليّة لمعاوله وإلّا يلزم أن يكون الجسم الأقصى أيضاً علّة مثل العقل الثّانى وحينئذ يلزم توارد العلّتين على معلول واحد مضافاً إلى لزوم كون الجسم علّة للعقل والجسم . (آملى ۲/۹۶)

ترتّب أيضا ۳/۶۷

أقول لزوم الترتّب بين الأجسام مسلّم وأمّا كونه عليّا ومعلوليّا فلا .

(هيدجى ۲۹۴)

وانتفى الّلازم ۳/۶۷

هذا بيان بطلان التّالى أى علّيّة الجسم للجسم، وذلك لأنّ تأثير جسم فى جسم آخر يتوقّف على محاذاتهما كالشّمس فى إضائتها وإشراقها بالنّسبة إلى الأرض، والجسم المعدوم ليس بموجود حتّى يكون محاذياً مع علّته فتأثير الجسم فى وجود جسم آخر مستحيل. والسرّ فى اشتراط تأثير الجسم بمحاذاته مع المتأثّر منه هو كونهما معاً مادّياً محتجباً بالزّمان والمكان فيكون مختلف النّسبة بالنّسبة إلى المتأثّر عنه بخلاف المجرّد الّذى هو لمكان تجرّده يكون متساوى النّسبة إلى جميع المادّيات والمجرّدات، ولذا لايشترط فى تأثيره وضع و محاذات بخلاف المادّى. (آملى ٩٧/٢)

أيضا إن لأعلين انتسب ٥/٦٧

هذا وجه ثان لتزييف طريقة المشّائين فى كيفيّة حصول الكثرة فى العالم، وبيانه انّه على طريقة المشّاء يكون الجسم الفلك الأقصى صادراً عن العقل الأوّل والفلك الثّانى و هو فلك الثّوابت صادرا عن العقل الثّانى وهكذا إلى أن ينتهى إلى العقل التّاسع فيكون هو مبدء للفلك التّاسع وهو فلك القمر، ثمّ ينتهى إلى العقل العاشر واليه يستند كد خدائيّة عالم العناصر، وحيث انّ بين هذه العقول ترتّب علّىٌّ كما اتّضح ويكون كلّ عال منها أشرف من السّافل منه فيكون بين هذه الأفلاك أيضاً ترتّب فى الشّرف فيجب أن يكون الفلك الأقصى أشرف من ما دونه كما يكون هو أعظم ممّا يشتمل عليه ثمّ الفلك الثّانى بعده لابدّ أن يكون أشرف من بقيّة الأفلاك إلى أن ينتهى إلى فلك القمر، و هكذا يجب حفظ النّسبة فيما فى كلّ واحد من هذه الأفلاك من الكواكب مع أنّه ليس الأمر كذلك، وذلك لأنّ الشّمس الّتى فى الفلك الرّابع وفلكها أصغر ممّا فوقه و هو فلك المرّيخ لكنّها أشرف من جميع الكواكب لأنّها كوكب فاعل النّهار الّذى بطلوعه يستهلك نور كلّ كوكب منير، فمنه يستكشف من أنّها ليست صادرة عن عقل طولىّ مترتّب على عقل فوقه على طريقة المشّاء بل إنّما هو معلول أعظم أنوار الطّبقة العرضيّة الموسوم فى لسان حكماء الفُرْس بـ«الشّهريور» الّذى بعد الاستعراب يقال بـ«االسّهرير» فإنّ أسامى الشّهور المعروفة عندهم من «فروردين» إلى آخر الشّهور أسامى للعقول عندهم بل يظهر من بعض العبارات

أنّها أسامی للعقول الطّولیّة ، فعن الجیهانی فی مقالة انّ أوّل ملك من الملائكة «بهمن» ثمّ «اردیبهشت» ثمّ «شهریور» ثمّ « اسفند» ثمّ «خرداد» ثمّ « مرداد » . قال : « وخلق بعضهم من بعض كما تؤخذ السّراج من السّراج من غیر أن ینقص من الأوّل شیء وقال لهم ربّهم : من«ربّكم وخالقكم » ؟ قالوا : « انت ربّنا وخالقنا» انتهی . (آملی ۹۸/۲)

للسّهریر ۸/٦۷

بالسّین المهملة معرّب شهریر بالمعجمة و هو أوّل شهریور الّذی هو من شهور الفرس . والمعنی الآخر له الملك الموكّل علی الشّمس كما انّ احد معانی شهریورالّذی كان شهریر مخفّف منه الملك الموكّل علی النّار كما قیل : « ز شهریورت باد فتح وظفر » . (سبزواری ۱٦۳)

للسّهریر ۸/٦۷

معرّب «شهریر» مخفّف «شهریور» لعلّ باعتبار ماذكر من أنّه اسم أعظم الأنوار وطلسمه سلطان الكواكب تسمّی ملوك الفرس بشهریار مخفّف «شهریور یار » كاسفندیار مخفف «اسفندار یار» قد سبق منّا ترجمة الفهلوی فی مبحث الوجود عند قوله : « الفهلویّون الوجود عندهم » . (هیدجی ۲۹٤)

وهوبالفهلویّة ۹/٦۷

رأیت فی بعض الكتب الحدیثة فی ترجمة الفهلوی ما لفظه :

زبان پهلوی این زبان‌را فارسی میانه نیزنام نهاده‌اند و منسوب است به هرثوه كه نام قبیبلهٔ بزرگی یا سرزمین وسیعی است كه مسكن قبیله هرثوه بوده وآن سرزمین خراسان امروزی است كه از مشرق بدشت خاوران قدیم وازشمال بخوارزم وگرگان واز مغرب بدامغان حالیه واز طرف دیگر بسند وزابل پیوسته ومردم‌آن سرزمین از ایرانیان «سكه» بوده‌اند كه پس از مرگ اسكندر یونانیان را از ایران رانده دولتی بزرگ وپهناور تشكیل داده و ما آنان را اشكانیان گوئیم وكلمهٔ «پهلو» و«پهلوان» كه بمعنی شجاع است از این قوم دلیر كه غالب داستانهای افسانه قدیم شاهنامه ظاهراً از

کارنامه‌های ایشان باشد باقی مانده است زبان آنان را زبان پرثوی می‌گفته‌اند .

اصل کلمه پهلوی «پرثو» بوده که اسم قوم اشکانی است کلمه «ر» مبدّل بکلمهٔ «ل» شد: بشکل «پلثو» و کلمهٔ «ث» مبدّل به «ه» شده «پلهو» گردیده بعد قلب بعمل آمده وپهلو گشته وسپس با الحاق یاء نسبت پهلوی گردیده است، ونوشته‌هائی از آنان به دست آمده که قدیم ترین همه دوقبالهٔ ملک و باغ است بخط پهلوی اشکانی بر روی ورق پوست آهو نوشته شده وازاورامان کردستان بدست آمده وتاریخ آن به یکصد و بیست پیش ازحضرت مسیح می‌کشد، وچنانچه ازکتیبهٔ بیستون معلوم می‌گردد «هرثو» نام خراسان بوده این مملکت را یونانیان «پارشیا» یا «پارسوایا» گویند وامروز «پارث» یا «پارت» می‌نامند. ارامنه درتواریخ خودآنرا «پهل‌شاهدان» گویند یعنی «پهل‌شاهستان» ودرعصر اسلامی زبان فصیح فارس را پهلوی زبان وپهلوانی زبان می‌خواندند وپهلوی‌را برابر با تازی وبعضی آهنگ آنهارا ترانه‌های «فهلویّات» خوانده‌اند .

تمام شد آنچه درآن کتاب عصری بوده وبرخوانندگان واضح است که چه قدر تکلّف بخرج داده تا «پرثو» را «پهلوی» ساخته است. (آملی ۹۹/۲)

هواسم أعظم أنوار الطبقة العرضيّة ۹/۶۷

منظور فيه الّذی يفهم من كلماتهم المنقولة انّ شهريور من جملة العقول الطّوليه كما نقل الجيهانی فی مقالة من مقالات زرادشت فی المبادی انّ دين زرادشت هوالدّعوة الى دين مارستان و انّ معبوده اُورمزد، اوّل من الملائكة بهمن ثمّ اردی بهشت ثمّ شهريورثمّ خرداد ثمّ مرداد وخلق بعضهم من بعض كما تؤخذ السّراج من السّراج من غير أن ينقص من الأوّل شیء ، وقال لهم : «من ربّـكم وخالقكم »؟ . قالوا: « أنت ربّنا و خالقنا» وهم الملآئكة المتوسّطون فی رسالته إليه وقد راهم زرادشت واستفاد منهم العلوم إلى أخره .
(هيدجی ۲۹٤)

ويقال له هو رخش ۱۰/۶۷

بالرّا المهملة والخا والشّين المعجمتين وزنه «ذونقش» وحدسی انّه كلمتان لأنّ «هور» على وزن نور فی لغة الفرس هوالشّمس أيضا كما قال الفردوسی الطّوسی :

ز عکس می زرد و جام بلور سپهری شد ایوان پر ازماه وهور

و«رخش» على وزن «نقش» أحد معانيه فى لغة الفرس «فرّخ» و«فرخنده» فاجتمعت الرّاان والتّخفيف عند كثرة الاستعمال مطلوب فحذفت إحديهما فمعنى «هو رخش» الشّمس المبارك الميمون و«رخش» بضم الاوّل بمعنى الشّعاع وبمعنى نفس الشّمس ومعنى الشّعاع مناسب هنا إن قرء بضم الرّاء . (سبزوارى ١٦٣)

وأيضا كيف ينسب عالم الحسّ ١٤/٦٧

هذا وجه ثالث فى تزييف طريقة المشّائين ذكره شيخ الإشراقيّين فى حكمته ، و حاصله انّه على طريقة المشّائين يكون الجسم الثّانى وهو فلك الثّوابت على ما فيه من الأنجم الكثيرة الّتى لايحصيها إلّاالله تعالى مستنداً إلى العقل الثّانى فيجب أن يكون فى العقل الثّانى من الجهات الكثيرة ما يفى بصدور هذه الكثرة منه مع انّه ليس كذلك على طريقتهم إذ الجهات المتصوّرة فى العقل الثّانى تبلغ إلى ثمانى عشر ولو زادت عليه لكان إلى عدد معدود والجهات الثّمان عشر تحصل من إمكانه الذّاتى ووجوبه الغيرى ووجوده وماهيّته وتعقّله لذاته وللعقل الأوّل ولمبدء المبادى وإفاضة الفيض عليه من العقل الأوّل ومن المبدء بلاواسطة وبواسطة العقل الأوّل ونظائر ذلك مما لايتجاوز عن حدّ محدود . (آملى ٢/١٠٠)

وليس فى العقل الثّانى من الجهات ١٤/٦٧

فيه أنّهم قالوا يجب أن يكـون جوهر عقلىّ يصدر عنه جوهر عقلىّ وجرم سماوىّ معاً ولم يجزموا بكون العقل الأوّل مصدر اللفلك الأوّل والعقل الثّانى للفلك الثّانى وهكذا، ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير، ولابوجوب توالیها فى علّية الأفلاك المتوالية، ولا بمساوات العقول للأفلاك فى العدد، بل جزمُوا بأنّها لاتكون أقلّ عددا من الأفلاك فإنّ الحكم بالجزم فيماعدا ذلك لايصل إليه العقول البشريّة فيجوز أن يصدر فى أوّل الأمر عقول كثيرة، ثمّ يكون عقل وفلك، ثمّ بعده عقول آخر كثير ثمّ عقل آخر وفلك وهكذا، ويجوز أيضاً أن يصدر عقول كثيرة أوّلاغير مرتّبة ثمّ يترتّب عقول ويصدر السّماويّات.
(هيدجى ٢٩٤)

أی بصدور فلک ثامن ۱۵/٦۷

وبصدور کواکبه المتخالفة بالنّوع إذکلّ منها نوع منحصر فی شخص فتستدعی جهات فاعلیّة لایحصیها إلّاالله تعالی.

قال الشّیخ الاشراقی: «ولما لم یکن ترتیب الثّوابت واقعا علی جزاف فیکون ظلّا لترتیب عقلیّ ومن التّرتیبات بل ومن الکواکب فی الثّوابت مالا یحیط البشر به علما». انتهی (سبزواری ۱٦۳)

أظلال تلک النّسب ۱۹/٦۷

تفکّر فی نفسک النّاطقة القدسیّة انّها تغذو بالمعارف الإلهیّة و یتقوّی بها کملک غداؤه التّسبیح والتّهلیل والبدن وتغذوا بالکیموس و إنّها تنمونماء معنویّا و تتحرّک جوهرا وتترقّی وجودا وتعرج إلی قرب الله، والبدن تنمو فی الاقطار الثّلثة وانّها تشبه کلّ نفس بذاتها وتستخلف خلفاء صالحین، ولیس النّور الاسفهبد فی التّشبیه أقلّ من النّار والبدن بموالدته یستخلف فی الأرض وانّها بعقله البسیط تصوّر العقل التّفصیلیّ والقوی و مصوّرة البدن علی قول مثبتیها تصوّر موادّه، ولها کلمات قلبیّة کلیّة و نطق عقلیّ قارّ، وله کلمات قالبیّة جزئیّة ونطق حسّیّ غیر قارّ ولها عشق بالأنوار القاهرة وله عشق بالأنوار الحسّیة وقس علیه. (سبزواری ۱٦۳)

لزینة جاز برجا ۲۰/٦۷

«جا» مخفّف «جاء» بمعنی «صار» «زبرجا» خبره، والزبرج الزّینة من وشی أوجوهر والذّهب والمراد به هنا هوالأخیر. (هیدجی ۲۹۵)

وصنم لزینة وکمال ۲۰/٦۷

أی کلّ جسم للزّینة والکمال صار ذهباً فهو فی کونه زینة أنموذج ربّه الّذی هو عقل من العقول المتکافئة العرضیّة. (آملی ۲/۱۰۰)

بل کلّما یقع من الهیئات الأنیقة ۲۲/٦۷

یعنی کلّما یقع من الهیئات الأنیقة فی هذا العالم المحسوس فهو أنموذج ممّا فی عالم

العقل، كما انّ الألوان العجيبة الّتى فى رياش الطّاووس أنموذج عجائب ما فى ربّ نوعه . والشّىء الأنيق الّذى يتعجّب منه من حسنه وجماله و «انق الشّىء» إذا راع حسنه وأعجب. (آملى ٢/١٠١)

فغاسق ٢/٦٨

تنوينه للتنويع . (هيدجى ٢٩٥)

فغاسق عليه ٢/٦٨

هذا يتفرّع على قوله: « والنّور القاهر فى الغاسق حكمه انسحب» يعنى كلّ نور قاهر أى ربّ نوع كان حكمه القهر يكون الجسم الّذى تحته حكمه القهر، وكلّ ربّ نوع حكمه الحبّ يكون ما فى تحت تربيته حكمه الحبّ وهكذا، فالجسم الّذى يغلبه القهر يكون ربّ نوعه ممّا يغلبه القهر، وحيث انّ الشّمس والقمر نورهما قد بهر نور ساير الكواكب حتّى ان صار الشّمس كوكب فاعل النّهار بحيث لايبقى معه لسائر الكواكب حكم فيكون نور ربّهما قد قهر ساير أرباب الأنواع فقاهريّة نور الشّمس والقمر ظلّ قاهريّة نور ربّهما فى عالم أرباب الأنواع . (آملى ٢/١٠١)

إذ ربّه ٢/٦٨

أى نوره القاهر . (هيدجى ٢٩٥)

أما رأيت أنّ شمسا ٣/٦٨

فقهرها أنوار الكواكب فى النّهار ظلّ قهر ربّ نوعها أرباب الكواكب بل القهران منطويان فى قهر الواحد القهّار نور الأنوار تعالى . (سبزوارى ١٦٤)

أو المعنىٰ انّ غاسقا يصحبه ذلّ ٤/٦٨

غرضه من هذه العبارة بيان أن ليس المقصود ذكر غاسق يغلب عليه الحبّ والذلّ معا كما هو ظاهر المتن بل من الغواسق ما غلب عليه الحبّ فقط و ذلك كالزّهرة الّتى هى كوكب العشق والمحبّة، ومنها ما غلب عليه الذّلّ والانقياد وذلك كالأمّهات الأربع . (آملى ٢/١٠١)

كزهرة والامّهات الأربعة ٤١/٦٨

نشر على ترتيب اللّف . (هيدجى ٢٩٥)

و كلّ فعل ذى نما ٧/٦٨

يعنى كلّ فعل يصدر عن جسم نامى فإنّه من ربّ نوع ذلك الجسم ، وقد بيّنه شيخ الإشراق فى المطارحات بأنّه لايمكن استناد ذاك الفعل إلى القوى النّباتيّة من الغاذية والنّاميّة والمولّدة ، وبيّن وجهه بأنّ هذه القوى أعراض لاإدراك لها وأطال فى بيان عرضيّتها ثمّ رتّب على عرضيّتها و عدم إدراكها عدم إمكان استناد هذه الأفاعيل إليها ، و قال هذه الأفاعيل المختلفة مع ما فيها من التّركيب العجيب والنّظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة ولتّخاطيط المستحسنة لايمكن صدورها عن طبيعة قوّة لاإدراك لها ولاثبات فى النّبات والحيوان ، ثمّ قالّ : « وما ظنّ انّ للنّبات نفس مجرّدة مدبّرة فليس بحقّ وإلا لكانت ضايعة معطّلة ممنوعة من الكمال أبداً وذلك محال » . (آملى ١٠٢/٢)

و كلّ فعل ذى نما ٧/٦٨

يعنى كلّ فعل يصدر عن نامىّ . (هيدجى ٢٩٥)

ذى ٧/٦٨

مضاف إليه لقوله : « فعل » . (هيدجى ٢٩٥)

وقد زيّف احتجاجه ٩/٦٨

حيث أنّه بعد نقل ما فى المطارحات قال : « هذه أقوال هذا الشّيخ المتألّه فى هذا الباب ولا أشكّ انّها فى غاية الجودة واللطافة لكن فيها أشياء » ثمّ شرع فى بيان ما فيها بقوله : « منها عدم بلوغها حدّ الإجداء » إلى آخر عباراته . (آملى ١٠٢/٢)

للنّحل المسدّسات ١١/٦٨

فإنّ المسدّس أوسع الأشكال بعد الدّائرة و إنّما ترك الدّائرة لكيلا يقع خارج البيوت فضلا من الفرج والمربّع لئلا يقع داخل البيوت زواياها فضلا لأنّ النّحل مستدير مستطيل وربّه لايحبّ المسرف . وشوهد العناكب ماينسج فى الأشجار دواير محيطة

بعضها ببعض ويفرز من مركزها خطوطا إلى محيطها على شكل مثلّثات تعجب الناظرين وهونفسه بمقدار بعوضة فهذه وأمثالها من غرايب آثار الحيوانات بإلهام أربابها و ملائكة موكّلين على أنواعها ، كما ورد فى الشّرع وفى الأحاديث: «انّ تحت العرش ثورا و أسدا وانّ هناك ديكة يتبعها الدّيوك فى الصّيحة» وغيرذلك من إشارات الشّرع .

(سبزوارى ١٦٤)

المثل الأفلاطونيّة ١٢/٦٨

وهم الملائكة المقرّبون المسمّون عند الأوائل بأرباب الأنواع وعند الأفلاطونيّين بالمثل الأفلاطونيّة والصّور الالهيّة لانّها علومها التّفصيليّة الّتى بواسطتها يصدر الاشيآء الخارجة . (هيدجى ٢٩٥)

إنما سميّت تلك العقول المتكافئة مثلا ١٣/٦٨

قال فى حاشيته على الشّواهد الرّبوبيّة : «وجه تسميتها بالمثل أمران :

أحدهما ، أنّها أمثلة لما تحتها بمعنى أنّها مع ما هو واقع فى تحتها مندرجة تحت مهيّة نوعيّة متفقّة فى المهيّة و لوازمها كما هو معنى المثليّة .

وثانيهما ، أنّها أمثال وحكايات لما فوقها من الأسماء الحسنىٰ للحقّ تعالى الّتى هى أرباب الأرباب وتوصف بالنّوريّة لجمعيّة وجودها وتميزاً لها عن المثل المعلّقة ، وانّها واقعات فى عالم الإبداع لكونها غيرمسبوقة بمادّة ومدّة بل مخرجة من اللّيس إلى الأيس دفعة واحدة دهريّة ، وأنّها موجودة فى صقع الرّبوبيّة لغلبة أحكام الوجوب عليها و استهلاك أحكام الإمكان فيها بحيث أنّها موجودة بوجود الله لا بإيجاده باقية ببقاء الله لا بإبقائه» انتهى .

اقول ، الفرق بين المثل والمثال هوانّ مثل الشّىء عبارة عمّا يوافقه فى تمام المهيّة و يكون الامتياز بينهما فى العوارض الخارجة عن المهيّة كالفردين المندرجين تحت مهيّة واحدة مثل زيد وعمرو ، ومثال الشّىء عبارة عمّا يوافقه فى بعض الوجوه لافى مهيّة ، ولأجل تفاوت معناهما أنّه تعالىٰ منزّه عن المثل لأنّه لامهيّة له لكى يكون له شريك فيها ، ولـو

كان ذاته تعالى مهيّة مجهولة الكنه أيضا ليس لـه مثل أى شريكك فى مهيّته ولكنّه تعالى له الأمثال العليا بل العالم أعنى ما سواه تعالى كلّه مثاله .

وفى كـلّ شىء لـه آيـة   تـدلّ على أنـّـه واحـد

بل ليس كلّ شىء إلّا آيته لا انّه شىء فيه آيته . قال العارف المولوى :

فرق اشكالات آيد زين مقال   ليكك نبود مثل باشد اين مثال

كان دلير آخر مثال شير بود   نيست مثل شير در جمله حدود

إذا عرفت ذلكك ظهر لكك وجه قول مصنّف - قدّس سرّه - : «لكونها أمثالا لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها» أمّا كونها أمثالا لما دونها فبناء على التّحقيق من كونها متّحدة المهيّة مع مهيّة أصنامها مع مهيّة أصنامها ، فربّ كلّ نوع مع أفراده النّاسوتيّة كزيد وعمرو فى اشتراكها فى جهة واحدة إلّا انّ ربّ النّوع فرد عقلىّ نورىّ و ساير الأفراد ناسوتيّة هيولائيّة من عالم الطّبيعة . و امّا كونها مثالا وظلالا لما فوقها فلأنّها ظلال أسمائه تعالى وحكايات صفاته . (آملى ٢/١٠٢)

أو لكونها أمثالا للإشراقات العقليّة ١٦/٦٨

وهذا وجه آخر لتسمية المثل بالمثل وهو كونها أى العقول المتكافئة العرضيّة أمثالا للعقول الطّوليّة لما عرفت من أنّ العقل بإشراقه يحصل منه مثله كما انّ العقل يجعل النّفس مثله بإشراقه عليه نظير المعلّم الّذى يجعل المتعلّم مثله بإفاضة العلم عليه من غير نقصان شىء منه . (آملى ٢/١٠٣)

نسبت إلى افلاطون ١٧/٦٨

لأنّه قال فى كثير من أقاويله موافقا لأستاده سقراط إنّ للموجودات صوراً مجرّدة فى عالم الإله وربّما يسمية المثل الالهيّة ، وانّها لا تدثر ولا تفسد ولكنّها باقية وانّ الذى يدثر و يفسد انّما هو الموجودات الّتى هى كائنة . قال المصنّف : إنّما عبّر عن عالم الجبروت بعالم الإله لأنّها من صقع الرّبوبيّة ، و أحكام الوجوب عليها غالبة و أحكام الإمكان فيها مستهلكة . (هيدجى ٢٩٥)

وإنّما نسبت إلى أفلاطون ١٨/٦٨

قال الشّيخ فى إلهيّات الشّفاء : «إنّهم جعلوا لكلّ واحد من الأمور الطّبيعيّة صورة مفارقة هى المعقولة وإيّاها يتلقّى العقل إذ كان المعقول أمراً لا يفسد وكلّ محسوس من هذه فهو فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه، وإيّاها تتناول وكان المعروف بأفلاطون ومعلّمه سقراط يفرطان فى هذه الرّأى» انتهى . (آملى ١٠٤/٢)

لكلّ نوع له فرد فى هذا العالم ١٩/٦٨

خرج مثل الاضافات لأنّها اعتباريّة لافرد لها، وخرجت الأعراض إذ المطلق من الفرد منصرف إلى الفرد الكامل وهو الجوهر المستقلّ وأفراد الأعراض وجودها تبعىّ، فلا ربّ نوع للعرض فى عالم الإبداع لأنّ العرض ليس له وجود فى مرتبة وجود الموضوع بل فيها قوّته فيلزم وجود القوّة فى عالم الإبداع، ولذلك قال الشّيخ الاشراقى المسكر وطعمه والمسك ورايحته هناك واحد، بل لاربّ جنس هناك لأنّ الجنس وجوده بنحو الاستهلاك وان كان الجوهر الجنسىّ والوجود للجوهر النّوعىّ وهو المهيّة التّامّة والجنس مطلقا مهيّة ناقصة . (سبزوارى ١٦٤)

انّه علم الحق عندهم وصور قضائيّة عندنا ٢٠/٦٨

لما قد تقدّم من أنّ العلم التّفصيلىّ للحقّ - جلّ شأنه - عندهم عبارة عن وجودات الأشياء كلّها من أوّل عالم العقل إلى آخر مراتب الوجود وانّه فى مرتبة ذاته المقدّس ليس إلّا العلم الإجمالىّ بالأشياء فلا تفصيل فيه أصلا، وعلمه الإجمالى بكلّ شىء فى مرتبة ذاته هو عين علمه بذاته الّذى هو عين ذاته، بخلاف طريقة المصنّف فإنّه قائل بأنّ علمه بذاته الّذى هو عين ذاته علم إجمالىّ بما عداه فى عين الكشف التّفصيلىّ، فعلمه التّفصيلىّ بكلّ شىء ليس منفصلا عن ذاته حتّى تكون المثل النّوريّة مثلا علما لاغير بل علمه التّفصيلى فى مرتبة ذاته وإنّما المثل النّوريّة مرتبة من مراتب علمه وهى عالم قضائه أى قضائه التّفصيلىّ الأوّلىّ المتوسّط بين قضائه الإجمالى الّذى هو عالم العقول الطّوليّة و بين قضائه التّفصيلىّ الثّانوىّ وهو عالم النّفوس الكليّة المساوية المعبّر عنها باللّوح المحفوظ . (آملى ١٠٤/٢)

وصور قضائيّة عندنا ٢٠/٦٨

كما تقدّم فى غرر مراتب علمه تعالى من أنّ المثل النّوريّة صور قضائيّه قائمـــة بالعقل بالقيّام الصّدوريّ، ولأنّ فيها كثرة نوعيّة فهى قضاء تفصيلىّ أولىّ. أمّا كونها قضاء فلأنّها إبداعىّ لادائرة ولازائلة فلا تردّ ولاتبدّل، وانّها موجودة فى عالم الإبداع على سبيل الكليّة، والقضاء هو وجود الشّيء فى عالم الإبداع كذلك. وأمّا كونها تفصيليّا فلأنّ فى كلّ واحد منها كثرة نوعيّة إذ كلّ منها بوحدته وبساطته تجمع كلّ كمال فى الصّور الّتى تحته من الصّور النّاسوتيّة الطّبيعيّة جمعاً لاينثلم به جهة وحدته وبساطته. وأمّا كونها اوّلياً فكونها فى مقابل القضاء التفصيلىّ الثّانوىّ الّذى هو أكثر تفصيلياً من القضاء التّفصيلىّ الأوّلىّ وهو الصّور المفاضة على النّفوس الكليّة السّماويّة المعبّر عنها باللّوح المحفوظ. وأمّا العقول المترتّبة الطّوليّة فهى القضاء الإجمالى كما انّ العقل الأوّل هو القلم الأعلى[١]، ولعلّه المقسم به فى قوله تعالى: «ن والقلم». (آملى ١٠٤/٢)

أعنى الأفراد الطّبيعىّ من نوعه أو شخصه المنحصر فيه فى عالم الطّبيعىّ ١/٦٩

قد تقدّم أنّ الطّلسم فى لسان الإشراقيّين عبارة عن الجسم إلّا انّ الإسلاميّين منهم يعبّرون عن الجسم بالبرزخ وغير الإسلامى منهم يعبّرون بالطّلسم. ووجه تقسيم المصنّف الطّلسم بقوله: «أعنى الأفراد الطّبيعىّ من نوعه أو شخصه المنحصر نوعه فيه فى العالم الطّبيعىّ» هو انّ النّوع المتكثّر أفراده منحصر عندهم بالعناصر، و أمّا الأفلاك وما فيها من الفلكيّات فكلّ شخص منها مندرج تحت نوع يكون شخصه منحصراً به وذلك لعدم قبول هيولى الأفلاك عندهم للوصل والفصل فيصير الفرد الطّبيعىّ حينئذ على قسمين: منها ما يتعدّد أفراده وهو الموجود فى عالم العناصر، ومنها مالا يتكثّر أفراده وهو الأفلاك وما فيها من الفلكيّات. (آملى ١٠٥/٢)

والسرّ فى أنّ الوجود البسيط ٣/٦٩

إعلم انّ جواز أخذ مفهومات متخالفة وانتزاعها عن الوجود البسيط الأحدىّ

دليل على جامعيّة ذاك الوجود لما دونه من مراتب الوجودات وواسطة لاثباته، فهيٰهنا أُمور : ١- كون الوجود البسيط مشتملا على تمام مراتب ما دونه من الوجودات و ٢- جواز انتزاع المفهومات المتعدّدة عن الوجود الواحد ٣- وكون جواز انتزاعه دليلا على كون الوجود الواحد مشتملا على تمام مراتب ما دونه. وغرض المصنّف من هذه العبارة بيان الأخير والاستشهاد له بالاستدلال على جواز انتزاع المفاهيم المتخالفة عن النّفس مثل مفاهيم العاقل والمتوهّم والمتخيّل والحسّاس والبصير والسّميع وأمثالها على أنّ النّفس فى وحدته كلّ القوى . (آملی ٢/١٠٦)

مشتمل على جمع الوجودات ٤/٦٩

قد اقيم البرهان على أنّ البسيط الحقيقىّ من الوجود يجب أن يكون كلّ الأشياء الوجوديّة إلّا ما يتعلّق بالنّقائص والأعدام أو كلّ ماكانت وحدته أقوى و إلى البساطة أقرب كانت إحاطته وجمعيّته أكثر . (هیدجی ٢٩٥)

سوغ أخذ مفهومات ٤/٦٩

أى عدم انثلام الوحدة والبساطة مع جامعيّة الفرد المجرّد الإبداعى لجميع الكمالات الأولىّ والثانية الّتى لكلّ الأفراد الطّبيعيّة من نوعه، لأنّ التّكثّر إنّما هو فى المفهوم لا فى الوجود، فآدم الأوّل أى الإنسان الجبروتىّ جامع لفعليّات الأُناسى وخيراتهم لاحدودهم ونقايصهم، والمفاهيم والتّعابير عنه مختلفة مثل الكلمة الأتمّ المحمديّة والعلويّة - صلوات الله عليهما - والكلمة العيسويّة والكلمة الموسويّة والكلمة الابراهيميّة والكلمة النّوحيّة وغيرها إلى الكلمة الآدميّة . وقد مرّ سابقا سوغ أخذ مفاهيم الحيوة والحىّ والوجود والنّور والعلم والعالم والمعلوم والعشق والعاشق والمعشوق والارادة والقدرة و نحوها من وجود النّفس النّاطقة مع وحدتها، وكذا معلول و مراد ومعلوم ومقدور و مرزوق ومخلوق لله بل بحسب مضايفات فى الطّرفين تعبيرات لها . (سبزواری ١٦٥)

كالنّفس فى الذّات ٦/٦٩

سيجىء فى مبحث أحوال النّفس أنّها فى وحدتها كلّ القوى[1]. (هیدجی ٢٩٦)

ففی سمعه ینطوی کلّ العشرة ۱۱/۶۹

وهذا نظیر أبدان الأولیاء فی هذه النشأة، ولهذا کان رسول الله صلّی الله علیه وآله یری من خلفه کما یری من قدّامه ویسمع بجمیع أعضائه وجوارحه ولم یکن بصره مخصوصاً بعینیه المخصوصة بل کان بدنه ـ صلّی الله علیه وآله ـ کلّه بصرا وکلّه سمعاً وکلّه شمّا الخ، وقد قالوا بأنّ الأفلاك أیضا کذلك ولایختصّ موضعا منها بالبصر وموضعاً آخر بالسّمع بل تبصر بما تسمع وتسمع بما تبصر. (آملی ۱۰۸/۲)

وتضرب تلك المائة فیها تصیر ألفاً ۱۳/۶۹

لأنّ عالم العقل عالم الجمع، والعقل لایشغله شأن عن شأن، فلمّا کان العقل الکلّی علمه حضوریّا فمن معلوماته الحضوریّة المبصرات فعلمه الحضوریّ بها بصر، ومنها المسموعات فعلمه الحضوری بها سمع، ومنها المشمومات والمذوقات والملموسات وغیرها فعلمه الحضوری بها إدراك وانطوی تحته المدارك الأُخر من الشمّ والذّوق واللمس والحسّ المشترك والخیال والمتخیّلة والوهم والحافظة، کلّ هذه بنحو أتمّ وأعلی وبنحو الفعلیّة لاالانفعال.

ولمّا کان علمه فعلیّا کان قدرة وقدرته المتعلّقة بإیجاد المجرّدات والکلّیات بحول الله وقوّته قوّة مبدعة وبالمخترعات قوّة مخترعة وبالمنشات قوّة منشاة وبالمکوّنات قوّة مکوّنة وهکذا قوّة هی کطبیعة خامسة ومخفّفه مصعدة ومثقلة مهبطة. ولما کان عشقا بذاته ومقوّم ذاته وبالآثار من حیث أنّها آثاره بل آثار القیّوم المقوّم تعالی کان کقوّة شوقیّة ولکن مجرّدة وسیعة، ومن حیث التّصویر والتّشبیه کقوّة مصوّرة ومستخلفة وقس علیها کلّ القوی، بل قدرته روح الید والرّجل ونحوهما، وعلمه الحضوریّ روح العین والأُذن ونحوهما، فله الجوارح والأعضاء کالمدارك والقوی وراء ماله فی مقام الظّهور الفعلی باعتبار کلیّته وحیطته من القوی والأعضاء فإنّه یبصر بکلّ بصر ویسمع بکلّ سمع ویبطش بکلّ ید ویعمل بکلّ عاملة إلی غیر ذلك من أحکامه المستنبطة من أحکام علّته لأنّه الآیة الکبری کما قال مجلاه الأتمّ: «مَنْ رآنی فَقَدْ رأی الله» علی معنی أنّه قد رأی وعرف الله

أوّلا على نمط اللمّ كما هو أحد معانى قوله: « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ ».
(سبزواری ۱۶۵)

وتدبير استكمالىّ ۱۶/۶۹

إذ العقل تامّ لاحالة منتظرة فيه فهو يكمل الأفراد النّاسوتيّة له ولايستكمل بها بخلاف النّفس فإنّها تكمل البدن وتستكمل به وبه وبقواه تخرج من القوّة إلى الفعل ولذا استعملنا فيها الوقاية وفيه العناية إذ تدبيره محض الفضل والرّشح لاتدبيرها.
(سبزواری ۱۶۶)

وقاية وتدبير استكمالى كذلك ۱۶/۶۹

اعلم انّ لكلّ واحد من الرّب النّوع والنّفس تعلّق بما دونهما، فألرّبّ النّوع له تعلّق تدبيرىّ بما دونه من المظاهر أعنى الأجسام المعبّر عنها بالأصنام والبرازخ، وللنّفس أيضاً تعلّق تدبيرىّ بالبدن إلّا انّهما يفترقان فى أنّ تعلّق العقل بما دونه تعلّق تدبيرىّ إكمالىّ فقط لكن النّفس لها تعلّق تدبيرىّ بالبدن إكمالى من جهة واستكمالى من جهة. فالنّفس مدبّر ومكمّل من وجه ومتكمّل من وجه آخر إذ هو بالبدن منتقل من مرتبة العقل الهيولانىّ إلى مرتبة العقل بالمستفاد. وسيأتى تفصيلى ذلك فى مباحث النّفس من الطّبيعيّات. (آملى ۱۰۸/۲)

نظراً إلى الوحدة ۲۱/۶۹

ونظرا إلى الأصالة كالنّقطة الرّاسمة للخطوط والحروف الكتيبة، وكالحركة التّوسّطيّة الرّاسمة للقطعيّة، وكالآن السّيّال الرّاسم للزّمان. وإن نظرنا إلى سعة النّور فى القاعدة ووفور النّور فيها عكسنا التّمثيل للحقيقة والرّقيقة بل رقيقة الرقيقة كما ورد فى الصّور والنّاقور انّه قرن من نور التقمه اسرافيل واختلف بين محقّقى العرفاء انّ اسفله اوسع أو اعلاه ولكلّ وجه فهو أيضاً مخروطىّ. (سبزوارى ۱۶۶)

ففى التمثيل هو كنقطة ۲۲/۶۹

النقطة ترسم بسيلانها فى الوهم خطّاً مستقيماً، والخطّ ترسم بسيلانه بأن تحفظ طرفاً

منه وتحرّك طرفاً آخر منه بقدر شبر أوذراع و نحوهما مثلا فإنّة يحدث بحركة طرف منه مع حفظ طرف آخر سطحاً مثلّثاً قائم الزّوايا أحد أضلاعه الخطّ المرتسم من حركة النّقطة ، والضّلع الآخر هو الخطّ الحاصل من حركة طرف من الخطّ الأوّل انحفاظ طرفه الآخر ، وقاعدته الشّبر أوالذّراع الحاصل من امتداد الطّرف المتحرّك بقدر الشّبر أوالذّراع ، والمثلّث يرسم من حركة قاعدته بأن يحفظ طرفاً منه وهو الطّرف الّذى ينتهى إليه الخطّ العمودى الحاصل من حركة النّقطة الأولى[1] ، ويجعل مركز دائرة ويحرّك طرفه الآخرعلى محيط الدّائرة فيحصل من حركته دائرة نصف قطرها هوتلك القاعدة فيحصل بعد إتمام الدّورشكل مخروطى سهمه الضّلع السّاكن على المركز وقاعدته الدّائرة المذكورة. (آملى ١٠٩/٢)

والخطّ مثلّثا ٢٣/٦٩

إذ من سيلان الخطّ عرضا يتوهّم إحداث سطح على شكل مثلّث قائم الزّاويّة لأنّ الخطّ الحاصل من سيلان النّقطة واقع على سطح عمود عليه . (هيدجى ٢٩٦)

والمثلّث مخروطا ٢٣/٦٩

بأن يوضع أحد ضلعيه على مركز هذه الدّايرة وطرف ضلعه الآخر على محيطها ثمّ يدار به عليه فيحصل بعد إتمام الدّورة شكل مخروط سهمه الضّلع السّاكن على المركز وقاعدته الدّائرة المذكورة . (هيدجى /٢٩٦)

وذلك الأصل ٤/٧٠

ونسبته إليها نسبة الرّوح إلى الجسد فهو ربّها ومدبّرها . (هيدجى ٢٩٦)

إذ معلوم انّه أيضاً فرد مثل كلّ واحد ٨/٧٠

فإن قلت : إذاكان الفرد العقلىّ أيضاً جزئيا حقيقيّا موجوداً مشخّصاً فى الخارج فيصير مساويا مع الفرد المحسوس فى كونه جزئيّا حقيقيّا ، فكما يجوز أن يحمل الفرد المعقول على المحسوس ينبغى أن يحمل المحسوس أيضاً على المعقول فما التّفاوت بينهما بعد اشتراكهما فى كونهما جزئيّا حقيقيّا مشتركا تحت مهيّة واحدة ؟.

قلت: التفاوت بينهما بكون الفرد المعقول كليّاً سعيّاً و تكون كليّته باعتبار سعة وجوده و إحاطته بالأفراد المحسوسة بحيث يكون هو فى وحدته كلّ تلك الأفراد المحسوسة على نحو المتن واللّف و تلك الأفراد المحسوسة هى ذاك الفرد المعقول بنحو الشّرح والنّشر. (آملى ١٠٩/٢)

وذلك هو المثل ٩/٧٠

كما هو المروىّ عن أفلاطون والقدمآء، قال فى الأسفار: « و يؤيّد ذلك تسميته حكماء الفُرس ربّ كلّ نوع باسم ذلك النّوع حتّى أنّ النّبتة الّتى يسمّونها «هوم» الّتى تدخل فى أوضاع نواميسهم يقدّسون صاحب نوعها ويسمّونها «هوم ايزد»، وكذا لجميع الأنواع فانّهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت «خُرداد» وما للأشجار سمّوه «مرداد» وما للنّار سمّوه «ارديبهشت» انتهى كلامه علا مقامه. وفى بعض الكتب المعمولة فى لغة الفرس أنّ «هوم» بروزن موم نام درختى است شبيه بدرخت گز و در حوالى فارس بسيار است وساق آن گره بسيارى دارد وبرگ آن ببرگ درخت يا سمين مى ماند ومجوس در وقت زمزمه از آن چوب بدست مى‌گيرند. (هيدجى ٢٩٦)

اى متّفق معها فى المهيّة ولوازمها ٩/٧٠

إن قلت: الاتّفاق فى المهيّة وهذه الأفراد أجسام نامية وذلك الفرد الإبداعىّ مجرّد.

قلت: قد مرّ فى مباحث المهيّة أنّ مقوّماتها على سعة ما وإبهام ما معتبرة فيها و أنّ الجزء ما هو القدر المشترك بين مراتبها، فالجسم المعتبر أعمّ من الطّبيعىّ والمثالىّ ثمّ المثالىّ أعمّ ممّا هو ملتفت إليه لصاحبه أوكظلّ غير ملتفت إليه بالذّات، فكلّ المثل المعلّقة لأفراده كأظلاله، والحسّاسيّة علمت معناها فى المجرّدات من السّمع والبصر والإدراكات الأُخرى وقس عليهما غيرهما. فالحيوان المعتبر فى حدّ الإنسان أعمّ من الحىّ بالذّات والحىّ بالعرض، والنّاطق أعمّ من المدرك للكليّات إدراكاً حصوليّاً أوحضوريّاً، والكلّى من الكلّى العقلىّ ومن الوجود العينى السّعى، بل أعمّ من المدرك بالقوّة وبالفعل حتّى لا يخرج الإنسان الجاهل. (سبزوارى ١٦٦)

ای متّفق معها فی المهیّة ولوازمها کما قال به صدر المتألّهین ۹/۷۰

الإشکال فی اتّفاق الفرد العقلانیّ مع الأفراد المحسوسة فی المهیّة ینشأ من القول بأصالة المهیّة کما هو طریقة شیخ الإشراقیّین أو القول بأصالة الوجود مع القول بالتّواطؤ فی أفراده. إذ حینئذ یقال إذا کان الفرد المعقول متّحد المهیّة مع المحسوس کیف یختلفان فی کون الفرد المعقول مقوّما للمحسوس والمحسوس متقوّما به مع أنّ الحقیقة الواحدة لایصحّ أن یقوم بعضها ببعض، وکیف یختلفان فی استغناء الفرد المعقول عن المادّة وافتقار المحسوس بها مع أنّ الحکم فی الأمثال فیما یجوز ومالا یجوز واحد. فلو کان فرد من حقیقة واحدة مقوّما أو مستغنیا عن المادّة لکان جمیع افرادها کذلک.

والحلّ هو بالقول بأصالة الوجود والالتزام بکون صدقه علی أفراده بالتّشکیک إذ یصحّ حینئذ أن تکون الاختلاف بین أفراد حقیقة واحدة بالتّمام والنّقص والشّدّة والضّعف فیصحّ أن یکون فرداً لکماله و شدّته مقوّماً وآخراً لضعفه و نقصانه معلولا و متقوّماً، وأن یکون فرداً مستغنیاً عن المحلّ وآخراً محتاجا إلیه، فلا یلزم من تقوّم فرد بفرد منه تقوّم ما یشارکه فی الحقیقة المشترکة ومن افتقار فرد إلی المحلّ افتقار جمیع أفراد تلک الحقیقة إلیه. (آملی ۲/۱۱۰)

لأصالة الوجود ۱۱/۷۰

فإذا کان الوجود الّذی هو جهة الوحدة أصلا، والمهیّة والمفهوم الّذی هو مثار الأختلاف اعتباریّا، وکان المشکّک سنخا واحدا، فإنّ ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک کان وجود الإنسان الطّبیعیّ والمثالیّ والملکوتیّ والجبروتیّ سنخا واحدا. ولو جاز إطلاق النّوع علی الوجود الحقیقیّ لقلنا انّه نوع واحد ذو مراتب لکن لیس کذلک لأنّ النّوعیّة والجنسیّة و نحوهما من أوصاف شیئیّة المهیّة، ولهذا قلنا انّه سنخ واحد والحرکة فیما یجوز من المراتب فیها أصل محفوظ هو وجه الله الّذی فی المتحرّک و موضوع واحد بل ما فیه الحرکة وسایر متعلّقاتها واحدة، والتّوسّطیّة أمر بسیط والقطعیّة متّصلة واحدة والاتّصال الوحدانیّ مساوق للوحدة الشّخصیّة. (سبزواری ۱۶۷)

على ما نسبه إليه صدرالمتألّهين ١٢/٧٠

حيث قال : « و صاحب الإشراق حمل كلام المتقدّمين فى تلك الأرباب و تسميتهم كلّ ربّ باسم صنمه على مجرّد المناسبة والعلّيّة لاعلى المماثلة النّوعيّة كما يدلّ عليه قوله فى المطارحات » ثمّ قال : « فالحرّى أن يحمل كلام الأوائل على أنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانيّة فردا كاملا تامّا فى عالم الإبداع هوالأصل والمبدء و سائر أفراد النّوع فروع ومعاليل و آثار له وذلك لتمامه وكماله لايفتقر إلى مادّة ولا إلى محلّ يتعلّق به بخلاف هذه فانّها لضعفها و نقصانها مفتقرّة إلى مادّة فى ذاتها أوفى فعلها، وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالاً ونقصانا. وقول بعضهم انّ الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولواستغنى بعضها عن المحلّ لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل فى المتواطئة . (هيدجى/٢٩٧)

والمقصود ١٤/٧٠

كقوله فى المطارحات :

«ولا تظنّن انّهم يقولون انّ صاحب النّوع جسم أوجسمانى أوله رأس و جلان وإذا وجدت هرمس يقول انّ ذاتا روحانيّة ألقت إلىّ المعارف، فقلت : من انت ؟ فقالت : أنا طباعك التّام، فلا تحمله على أنّه مثلنا » انتهى . (سبزوارى ١٦٧)

وأيضاً ١٥/٧٠

ممّا تمسّك به قاعدة الإمكان الأشرف فإنّ الممكن الأخسّ إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله كما سيذكره. (هيدجى٢٩٧)

حيث يستدلّ ٢٠/٧٠

يعنى يستدلّ بوجود النّفس على وجود العقل بقاعدة الإمكان الأشرف والحال أنّهما متخالفان بالنّوع كما جعلوها قسمين فى تقسيم الجوهر إلى الاقسام الخمسة المشهورة. (هيدجى ٢٩٧)

كما سنذكر ٢٠/٧٠

فى الغرر المعقود فى القاعدة المذكورة بقوله : «والنّور الاسفهبد...» . (هيدجى٢٩٧)

والنّفس والعقل متخالفان نوعا ۲۰/۷۰

فإنّهم جعلوهما قسمین فی التّقسیم المشهور للجوهر إلی الخمسة المشهورة سیّما المشّاؤون، القائلون بتباین الوجودات کما هو ظاهر مقالتهم .

(سبزواری ۱٦۷)

إلّا أن یقال باختلافهما بالنّقص والکمال کما هو الحقّ ۲۱/۷۰

عندنا کما صحّحنا به الکینونة السّابقة للنّفس وقول افلاطون بقدمها ونحو ذلک، وبه قال صدر المتألّهین ـ قدّس سرّه ـ، وکذا علی طریقة الشّیخ الإشراقی فی النّور قال فی حکمة الاشراق :

«النّور کلّه أی سواء کان جوهرا أوعرضا کما فی شرحها فی نفسه لاتختلف حقیقته إلّا بالکمال والنّقصان». وقال فی موضع آخر منها: «فأوّل ما یحصل منه نورمجرّد واحد ثمّ لایمتاز عن نورالأنوار بهیئة ظلمانیّة مستفادة عن نورالأنوار فیتعدّد جهات نورالأنوار مع ما برهن من أنّ الأنوارسیّما المجرّدة غیر مختلفة الحقایق فإذن التمییز بین نورالأنوار وبین النّورالأوّل الّذی حصل عنه لیس إلّا بالکمال والنّقص» انتهی (سبزواری ۱٦۸)

بالنّقص والکمال ۲۲/۷۰

لابالنّوع کما هو المعروف . (هیدجی ۲۹۷)

فی کتاب الجمع بین الرّایین ۱/۷۱

أی بین رأی أفلاطون وارسطو . (هیدجی ۲۹۷)

فی کتاب الجمع بین الرّایین ۲/۷۱

أی فی مقالته المسمّاة بکتاب «الجمع بین رائی افلاطون وارسطو» . (آملی ۲/ ۱۱۰)

فأوّلوا المثُل بالصّور المرتسمة ۳/۷۱

قال الفارابی فی الکتاب المذکور : «إنّ مراد افلاطون من المثل هوالصّورالعلمیّة القائمة بذاته تعالی علما حصولیّا علی ما هو طریقة المشّاء لأنّها باقیة غیر داثرة ولا متغیّرة

و إن تغيّرت وزالت الأشخاص الزّمانيّة والمكانيّة » انتهى . فانظر انّه فى تأويله أرجع مذهب الأفلاطون إلى ما ينسب إلى أرسطو ولذا يورد عليه المصنّف بأنّ إرجاع الصّور المرتسمة على ماينسب إلى أرسطو إلى المثل المفارقة النّوريّة القائمة بذاتها أولى وذلك لأنّ القول بالصّور المرتسمة أشنع، وأحوج إلى التّأويل لكثرة ما يرد عليه من الإشكال .
(آملى ٢/١١٠)

مجرّدة لاتتغيّر ٥/٧١

وما قالوا إنّ ذلك المجرّد مثال نورىّ لهذه الأفراد الطّبعيّة فهو كذلك لأنّ الصّورة العلميّة ماهى عليه فى نفس الأمر ومطابقة لها . (سبزوارى ١٦٨)

قيامها بذات باريها ٦/٧١

الّذى هو أقرب إليها وأقوم فى تحصيلها عن نفسها لأنّ نسبتها إلى ذاتها بالإمكان وإلى قيّومها بالوجوب . (هيدجى ٢٩٨)

ولولوحظ مسبّبيّتها عنه تعالى ٨/٧١

بنى أوّلاقيامها بذواتها مع كونها قائمة بذوات باريها انّه تعالى تمامهاوكمالها، فقيامها به ليس قياما باجنبىّ بل بمقوّم ذاتها ، وهذا ما دفع به صدرالمتألّهين ـ قدّس سرّه ـ عن المشّائين إشكال لزوم اتّحاد الفاعل والقابل فى البسيط .

وحاصل الدّفع أنّ هذه الصّور واجبة بوجوبه تعالى لابإيجابه باقية ببقائه لابإبقائه، وبالجملة من صقعه لانّها علمه وصفته، كيف وإذاكانت العقول الّتى من أفعاله من صقع ربوبيّته فصفته أولى بذلك، والمصدر والصادر يستدعيان مغايرة أكثرمن هذا، ونتنزّل ثانيا بأنّه على تقدير السّببيّة والمسبّبيّة، فالسّبب الغائىّ وهوالمسمّى بالسّبب التّامىّ لايباين الشّىء لأنّ الوصول إلى الغاية بنحو الاتّحاد وفى المجرّد الحقيقىّ ما هولم هو .
(سبزوارى ١٦٨)

ولو لوحظ مسبّبيّتها عنه تعالى ٨/٧١

الظّاهر أن تكون كلمة « لو» وصليّة جىء بها لبيان الفرد الخفىّ فتكون العبارة

مشيرة إلى تصحيح قيام تلك الصّور بذاتها على ما هو المأثور من أفلاطون وأتباعه فى المثل النّوريّة مع أنّها قائمة بذات بارئها قياما حصوليّا على ما هو رأى أتباع المشّائين .
(آملى ٢/١١٠)

فالسّبب الغائىّ هوالسّبب التّمامىّ ٩/٧١

لأنّ الغاية فى كلّ موضوع صورة كماليّة للفعل المغيّا فما لم يجلس السّلطان على السّرير لم يتمّ ولم يكمل صورته وشيئيّة الشّىء بصورته . (هيدجى ٢٩٨)

وقيل والقائل به هوالسّيّد المحقّق ١١/٧١

قاله فى الكتاب الموسوم بالأُفق المبين ولا بأس بنقل عبارته على ما حكاه عنه فى الأسفار .

قال - قدّس سرّه - : «انّ القضاء على ضربين مختلفين : علمىّ وعينىّ ، وكما يصحّ أن يعنى به ظهور فى العلم وتمثّل فى العالم العقلىّ فكذلك يصحّ أن يعنى به وجود فى الأعيان ، وعلّمناك انّه يمتنع اللّانهاية بالفعل فى القدر لافى القضاء ، فربّ القضاء والقدر وراء ما لايتناهى بما لايتناهى ولايضيق عن الإحاطة بجملة ما لانهاية له مجملة ومفصّلة و هو واسع عليم ، وإنّ ما يوجد فى وعاء الدّهر و يتمّ وجوده التّدريجىّ بالفعل فى أفق التّغيّر ويبقى تحقّقه بتمامه فى وعاء الدّهر بقاء دهريّاً لازمانيّا فإنّه يجب أن يكون متناهى الكميّة سواء كان ذلك فى الآزال أو فى الآباد . وإنّ المادّيات ليست فى القضاء أعنى بحسب الوجود العينىّ فى وعاء الدّهر والحضور الوجودىّ عند ربّ القضاء والقدر متأخّرة عن حصول موادّها بل هى وموادّها بحسب ذلك فى درجة واحدة ، فلو سمعتنا نقول إنّ المادّيّات إنّما هى مادّيّة فى القدر وفى أُفق الزمان لافى القضاء الوجودىّ فى وعاء الدّهر وفى الحصول الحضورىّ عند العليم الحقّ فأُفقه انّا نعنى بذلك سلب المادّة فى ذلك النّحو من الوجود لامفارقة المادّة والانسلاخ عنها هناك حتّى يصير المادّى مجرّداً باعتبار آخر ، وأحقّ مايسمّى به الموجودات الزّمانيّة بحسب وقوعها فى القضاء العينىّ أى تحقّقها فى وعاء الدّهر المثل العينيّة أو القضائيّة والصّور الوجوديّة أو الدّهريّة ، وبحسب وقوعها فى القدر أى حصولها فى أُفق الزّمان الأعيان

الکونیّة أو الکاینات القدریّة فهذا سرّ مرموز الحکماء من أهل التّحصیل، و إنّی لست أظنّ بإمام الیونانیّین غیر هذا السّرّ إلّا انّ أتباع معلّم المشّائیة أساءوا به الظّنّ واستناموا إلی ما سوّلته لهم أنفسهم وقصروا فی الفحص ووقروا علی وقیتهم فی المثل الأفلاطونیّة وعد مساویها فلم یکن اعتمالهم إلّا لإطفاء نور الحکمة وتفاشی دیجور الظّلمة » انتهی .

وأوضحه فی الأسفار بقوله : « وحاصلها أنّ جمیع المادّیّات والزّمانیّات و إن کانت فی أنفسها وبقیاس بعضها إلی بعض مفتقرة إلی الأمکنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لکنّها بالقیاس إلی إحاطة علم الله تعالی إلیها علما إشراقیّا شهودیّا وانکشافا تامّا وجودیّا فی درجة واحدة من الشّهود والوجود لا سبق لبعضها علی بعض من هذه الحیثیّة فلا تجدّد ولا زوال ولا حدوث لها فی حضورها لدی الحقّ الأوّل فلا افتقار لها فی هذا الشّهود إلی استعدادات هیولانیّة وأوضاع جسمانیّة فحکمها من هذه الجهة حکم المجرّدات عن الأمکنة والأزمنة، فالأقدسون من الحکماء ماراموا بالمثل المفارقة إلّا هذا المعنی دون غیره لئلّا یرد علیهم المحذورات الشّنیعة المشهورة» انتهی .
(آملی ۱۱٤/۲)

لکن بما هی تضاف ۱۲/۷۱

أی بما هی علم حضوری ووجه الله تعالیٰ . (سبزواری ۱٦۹)

کالآن والنّقطة ۱٥/۷۱

وقد مثّلوا لهذا بخیط ملّون یمشی علیه نملة، فالنّملة کلّما ورد علیها لون غاب عنها لون آخر ویحکم علیه بالعدم بخلاف من یحیط بجمیع تلک الألوان فیشاهد کلّا موضعه وآتیه فیک انّ بصرک أوخیالک إذا أدرک انّ هذه النّار حارّة أوتلک حارّة و هکذا أدرک بالتّعاقب، وأمّا عقلک فیدرک کلّ النّیران دفعة واحدة دهریّة و یدرک صفتها وهی الحرارة وغیرها فإذا وجد بعده نارا حارّة لم یدرک العقل شیاء جدیدا، و من هنا کان الکلّی کاسبا ومکتسبا دون الجزئیّ . (سبزواری ۱٦۹)

فی الدّهر ۱٥/۷۱

أی فی حال إضافتها إلی المبدء الأوّل، فهذه المادّیّات مأخوذة بنحو التّدلّی بالحقّ

وملحوظة باعتبار الإضافة إليـه دهريّة لأنّ نسبة المتغيّر إلى الثّابت دهر و قضآء عينيّ عند السّيّد . (هيدجی ۲۹۸)

فهی من هذه الجهة واحدة ۱۶/۷۱

أی الأزمنة و الزّمانيّات والأمكنة و المكانيّات كلّها بما هی مضافة إلى المبدء الواحد واحدة كما اثر من الحكماء أنّ الأزمنة والزّمانيّات كالآن والأمكنة والمكانيّات كنقطة بالنّسبة إلى المبادی العالية أی كلّها فی مقام الجمع موجودة بوجود واحد بسيط جامع كنقطة رأس المخروط . (هيدجی ۲۹۸)

أی مسلوب عنها أحكام المآدّة ۱۷/۷۱

إشارة إلى أنّ جميع المادّيّات والزّمانيات و إن كانت بقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنّها من هذه الجهة حكمها حكم المجرّدات من الأمكنة والأزمنة ، فمراد القدمآء من المثل المفارقة ليس إلّا هذا المعنى على زعم السّيّد الدّاماد . (هيدجی ۲۹۸)

فالشّیء فيه مع هيولاه اجتمع ۱۷/۷۱

يعنی انّ المادّيّات ليست متأخّرة عن حصول موادّها بل هی و موادّها فی درجة واحدة بحسب ذلك الوجود إشارة إلى ما قاله السيّد من أنّه فلو سمعتنا نقول انّ المادّيّات إنّما هی مادّيّة فی أفق الزّمان لا فی وعآء الدّهر ، فافقه انّا نعنی بذلك سلب سبق المادّة فی ذلك النّحو من الوجود لا مفارقة المادّة والانسلاخ عنها هناك حتّی يصير المادّیّ مجرّدا بالاعتبار . (هيدجی ۲۹۸)

مع هيولاه الأُولى و الثّانية اجتمع ۱۸/۷۱

أمّا الأُولى فمعلوم انّها باقية بشخصها فی جميع الأحوال ، وأمّا الثّانية وهی المادّة الّتی هی متقدّمة فی سلسلة الزّمان على صورتها فلأنّها كما قال ذلك السّيّد المحقّق الدّاماد - قدّس سرّه - : «المتعاقبات فی سلسلة الزّمان مجتمعات فی وعاء الدّهر» ، والمراد بالدّهر فی كلامه هذا هو المرتبة النازلة منه ، وهی ما قالوا إنّ نسبة المتغير إلى المتغيّر زمان ، ونسبة المتغيّر إلى الثّابت دهر ، ونسبة الثّابت إلى الثّابت سرمد. (سبزواری ۱۶۹)

يعنى المثل المعلّقة الّتى بإزاء الأشخاص ١٩/٧١

وهو المعبّر عنه بالبرزخ وعالم المثال والخيال المنفصل و هو عالم متوسّط بين عالم المفارقات وعالم المادّيّات، حيث أنّ عالم المفارقات مجرّد عن المادّة والصّورة، والمادّيّات مقترنة بهما معا، وعالم المثال مجرّد عن المادّة دون الصّورة ولذلك صار متوسّطا وبرزخاً بينهما. (آملى ٢/١١٥)

مع أنّ الأفلاطونيّين ٢٠/٧١

إشارة إلى تزييف هذا التّأويل أمّا أوّلا، فلأنّ هؤلاء القائلين بالمثل والأشباح المعلّقة قائلون أيضا بالمثل الأفلاطونيّة، وأمّا ثانيا فلأنّ المثل النّوريّة من عالم العقول المفارقة، وهذه الأشباح المعلّقة ذوات أوضاع جسمانيّة لما عرفت من أنّها صور بلامادّة، فمنها مستنيرة يتنعّم بها السّعداء وهى صور حسنة بهيّة بيض مُرد كأمثال اللؤلؤ المكنون، و منها ظلمانيّة يتعذّب بها الأشقياء وهى صور سود زرق مكروهة يتألّم النّفوس بمشاهدتها. (آملى ٢/ ١١٥)

المثل المعلّقة ٢٠/٧١

وهى عبارة عن الأشباح المثاليّة المقداريّة الموجودة فى عالم المثال وهو عالم متوسّط بين عالم المفارقات وعالم المادّيّات. (هيدجى ٢٩٩)

وعلى مهيّة مطلقة قد حملا ٢٠/٧١

هذا التّأويل محكىّ عن الشّيخ الرّئيس، وحاصله أنّ مراد الأفلاطونيّين من المثل النّوريّة الّتى قالوا بأنّها موجود فى الخارج واحد بالعدد ثابت دائم غير متزلزل هو الكلّى الطّبيعىّ، والمهيّة المطلقة الّتى هى جوهر أى يحمل عليها الجوهر الجنسىّ حملا شايعا صناعيّاً، ومجرّد أى محذوف عنها المادّة و لواحقها فى الذّهن إذ العقل يلاحظها من حيث هى هى مجرّدة عن كلّ ما سواها حتّى عن قيد تجريدها عمّا سواها، و بعبارة أخرى يلاحظها وحدها لا بحيث تكون الوحدة قيداً لها وتكون جزء للملحوظ بل بنحو لا يعتبر معها غيرها حتّى قيد الوحدة والتّجرّد الّتى يعبّر عنها بالمهيّة لابشرط فى مقابل ماهيّة بشرط لا وهى

التّى لوحظ معها عدم ما عداها وتقيدها بقيد الوحدة والتّجرّد التّى لاتكون موجودة فى الذّهن أيضا إذ الموجودة فى الذّهن مخلوطة بالوجود الذّهنىّ كما لايخفى ، وهذا بخلاف المهيّة المطلقة فإنّها موجودة فى الذّهن كذلك أى مطلقة. وحيث صرّح القائلون بالمثل بكونها موجودة أُوّل كلامهم بكونها موجودة فى‌الأذهان ، وحيث صرّحوا بكونها موجودة فى‌الأعيان دائما أوّل المؤوّل انّها محفوظة أبدا بتلاحق الأفراد بناء على التّحقيق من وجود الطّبيعىّ فى الخارج وانّ وجوده عين وجود أفراده . (آملى ٢/١١٦)

ففى العقول والأذهان ٢٢/٧١

أى ظنّ الشّيخ انّ مرادهم من قولهم انّ فى عالم العقول لكلّ نوع طبيعىّ مثالا نوريّا عالم العقول الجزئيّة وهو أذهاننا . (سبزوارى ١٦٩)

حيث تحذف عنها المادّة ولواحقها ٢٢/٧١

لواحق المادّة هى الاتّصال والانفصال والتخلخل والتّكاثف والاختلاف فى قبول الكيفيّات الفعليّة والانفعاليّة و ورود الانفعالات ، وعن القبسات أنّها عبارة عن مثل الأحياز والأوضاع والجهات والأبعاد والأزمنة والأوقات والحدود والامتدادات .

(آملى ٢/١١٦)

أمّا الأوّل مع كونه خلاف الظّاهر ٤/٧٢

ووجه كون هذا التّأويل خلاف الظّاهر من كلماتهم هو انّ المنقول عن أفلاطون و أتباعه و تشنيعات المشّائين و أتباع أرسطو على مذهبهم يدلّ على أنّ مذهبهم فى المثل النّوريّة انّها موجودة فى‌الخارج قائمة بذاتها لافى موضوع ومحلّ .

وقد نقل عن أفلاطون انّه قال : «إنّى رأيت عند التّجرّد أفلاكانو ريّة» وعن هرمس انّه قال : «انّ ذاتا روحانيّة ألقت الىّ المعارف» . فقلت : «من أنت ؟ قال : أناطباعك‌التّام» ، ولولم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على أنّ لكلّ نوع موجوداً مجرّداً شخصيّا فى‌عالم الإبداع لما شنّعوا عليهم بما نقله فارابى من أنّه يحسب من أقوالهم أن‌يكون فى‌العقول خطوط وسطوح وأفلاك ثمّ توجد حركات تلك الأفلاك والأدوار وأن يوجد

هناك علوم مثل علم النّجوم وعلم اللّحون وأصوات مؤتلفة و طبّ و هندسة و مقادير مستقيمة وآخر معوجّة و أشياء باردة أو حارّة و كيفيّات فاعلة و منفعلة وكليّات و جزئيّات وموادّ وصور إلى غير ذلك من التّشنيعات . (آملی ٢/١١٦)

وأمّا الثّانى ٦/٧٢

قال صاحب الأسفار بعد نقل عبارة السيّد - قدّس سرّه - : « ولك أن تقول بعد تسليم أن الأشخاص الكائنة الّتى وجودها ليس إلّا وجوداً مادّياً صحّ كونها مجرّدة باعتبار آخر ، لكن لاريب فى أنّها متعدّدة فى وجوداتها ، والمنقول عن الأفلاطونيّين من أنّ لكلّ نوع جسمانىّ فرداً مجرّداً أبديّاً دالّ على وحدتها كما يدلّ على تجرّدها ، كيف والتّجرّد أيضاً مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى فى غاية البعد .
(هیدجی ٢٩٩)

وأمّا الثّانى فلأنّ أخذ الأفراد المادّيّة ٦/٧٢

وقد أوضحه المصنّف - قدّس سرّه - فى حاشيته على الأسفار بعبارة أوفى فى تأدية مرامه عمّا فى هذا الكتاب وقال : «انّ كلا من أنواع الطّبيعة مأخوذة هكذا أى متدلّية بالمبادى العالية ومتعلّقة جميعاً بالحقّ المتعال إنّما هى مقام ظهور تلك المثل النّوريّة لامقام خفائها وقاعدة مخروط نورها لارأسه الجامع لما فى القاعدة بنحو أبسط و أعلى ، فكلّما قال السيّد - قدّس سرّه - من أنّ الموجودات العينيّة بما هى واقعة فى وعاء الدّهر لها البقاء الدّهرىّ والوحدة الحقيقيّة وانّها المسلوب عنها أحكام المادّة وأمثال ذلك مقبولة ولكنّها بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال لها انّها قاعدة مخروط نورها ، وانّها مقام ظهورها ومقام وحدتها فى الكثرة لاغير مع انّ لها مقام تنزّه ومرتبة جمع جمع ومقام كثرة فى وحدة أيضا وهى فى ذلك المقام الشّامخ مجرّدة بلاتجريد مجرّد ، وهذه المادّيات مأخوذة بنحو التّدلّى بالحقّ وان كانت دهريّة لكن وعاءها أدانى الدّهر بخلاف ذوات تلك المثل النّوريّة فإنّ أوعية وجودها أعالى الدّهر» انتهى .

وأجاب عن هذا التّأويل فى الأسفار بأنّه لوسلّم أنّ الأشخاص الكائنة الّتى وجودها

مادّى كونها مجرّدة باعتبار آخر ، لكن لاريب فى تعدّد وجوداتها مع أنّ المنقول عن أفلاطون انّ لكلّ نوع جسمانى فرداً مجرّداً أبدياً واحداً وانّ القول بتجرّده أيضاً دالّ على القول بوحدته إذ التجرّد مستلزم للوحدة فحمل كلامهم على ذلك المعنى فى غاية البعد .

(آملى ١١٧/٢)

وأمّا الثّالث فظاهر البطلان ٩/٧٢

وقد عرفت ما فى هذه التأويل من الوجهين المتقدّمين . (آملى ١١٧/٢)

وأمّا الرّابع ١٠/٧٢

قال فى الأسفار : «قد أوّل الشّيخ الرّئيس كلامه أى افلاطون بوجود الماهيّة المجرّدة عن اللّواحق لكلّ شىء القابلة للمقابلات ، ولاشكّ انّ أفلاطون الّذى أحد تلاميذه المعلّم الأوّل مع جلالة شأنه أجلّ أن ينسب إليه عدم التفرّقة بين التّجريد بحسب اعتبار العقل وبين التّجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهيّة لابشرط اقتران شىء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران أو الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد .

(هيدجى ٢٩٩)

وأمّا الرّابع ١٠/٧٢

قال فى الشواهد الرّبوبيّة : « وهذا التّأويل مبنّى على عدم التّفرقة بين المهيّة لا بشرط شىء وبينها بشرط لا ، أو عدم التّفرقة بين الوحدة النّوعيّة والوحدة الشّخصيّة أو عدم التّفرقة بين تجرّد الشّىء بحسب ملاحظة العقل ذاته فى مرتبة لايدخل فيها العوارض وبين تجرّده فى الوجود الخارجىّ عن العوارض ، فحكموا بوجود المهيّات المجرّدة عن العوارض فى الخارج بناء على وجودها بعين وجود أشخاصها مع عوارضها ولواحقها المادّيّة وجوداً متكثّراً فى العين متوحّداً فى الحدّ والنّوع» انتهى . (آملى ١١٨/٢)

فلأنّ المهيّة ١٠/٧٢

إلى قولنا : «طبيعىّ» ، وأيضاً إذا كان المراد بالتّجرّد هو التّجرّد فى مرتبة شيئيّة المهيّة فالقول بأنّها موجودة واحدة أبديّة ونحوها تهافت . (سبزوارى ١٦٩)

وتجرّدها بتجريد المجرّد ۱۱/۷۲

إلى قولنا «ذهنيّة» أى و الحال انّ القائلين بالمثل النّوريّة قالوا انّها مجرّدات بالفطرة لانّها كالكليّات العقليّة فضلا عن الكليّات الطّبيعيّة الّتى تجرّدها عن العوارض بعمل الذّهن مع احتفافها بالعوارض فى نفس الأمر، وانّهم قالوا بإثباتها الواقعىّ ووحدتها الشّخصيّة والمهيّة المطلقة واحدة بالعموم، وثباتها محفوظيّتها بتعاقب الأشخاص وعين تجدّدها لأنّ الطّبيعىّ موجود بعين وجود أشخاصه و متجدّد بعين تجدّدها، وانّهم قالوا انّها جواهر عينيّة أو كليّات الجواهر جواهر ولكن ذهنيّة. (سبزوارى ۱۶۹)

قاعدة امكان الاشرف ۱۳/۷۲

المشهور بين المعتبرين لهذه القاعدة على ما فى الأسفار أن يراعى فى جريانها شرطان: أحدهما استعمالها فى متّحد الماهيّة للشّريف والخسيس، والثّانى استعمالها فى ما فوق الكون من الإبداعيّات دون ما فى عالم الحركات. الشّرط الأوّل لايجب مراعاته عند الأكثر منهم، وأمّا الشّرط الثّانى فيجب مراعاته فإنّ كثيراً من عالم الكون والفساد يمكن عليها فى ذاتها و هويّاتها أشياء كثيرة كماليّة ثمّ تصير ممنوعة عنها بأسباب خارجة عن ذاتها فهى ربما تكون محرومة عمّا هو أكمل وأشرف. (هيدجى ۳۰۰)

إلّا أن يكون مرادهم بالامكان هوالممكن ۱۶/۷۲

وهو كذلك ولا بأس به بناء على ما هوالتّحقيق من أنّ الفرق بين المشتقّ وبين مبدءه بالاعتبار فيصحّ التّعبير عن أحدهما بالآخر كما وقع به فى كلمات مترجمى عبائر أرسطو فى مقولات العشر حسب ما مرّ فى هذا الكتاب غير مرّة. (آملى ۱۱۹/۲)

وهذه قاعدة شريفة ۱۶/۷۲

قالوا هى مطّردة فى ما قبل الكون والحركات لافى عالم التّزاحم والمصادمات، إذقد يمتنع على الكائنات الفاسدات ما هو ممكن بحسب الذّات بسبب الأُمور الخارجة فلاتزعمن ان ليس وقوع الممكن الأشرف واجبا لأنّا نرى أكثر الخلق محرومين عن كمالاتهم الممكنه فى حقّهم، وأيضاً نرى تأخّر الأشرف كخاتم الأنبياء عن غيره وإن كان بحسب روحانيّته

الکلیّة سابقا علی الکل ّکما قال (ص) : «کنت نبیّاً وَآدَمُ بَیْنَ المَاءِ وَالطِّیْن» و قال أوصیاؤه المعصومین : «نَحْنُ السَّابِقُونَ اللّاحِقُونَ» أی بروحانیّتهم الکلیّة وسایط الفیض وغایات الکون«لَوْلاکَ لَمَا خَلَقْتُ الأفْلاکَ»، «بکم فتح الله وبکم یختم» أو «السّابقون دهرا واللّاحقون زمانا» فالموجودات الکونیّة والأجسام والجسمانیات الشّخصیّة مرهونة بشرایط من الأدوار والأکوار وبرفع موانع من الکائنات ، فالأشرف هنا یوجد لولم یمنع مانع وتحقّق شرایط . (سبزواری ۱۷۰)

وقد استنبطها الشیخ الإشراقی ۱۷/۷۲

قال الشّیخ الإشراقی ّ فی المطارحات انّه استفاد تلک القاعدة من إشارة إجمالیّة لأرسطو فإنّه قال فی کتاب السّماء والعالم یجب أن یعتقد فی المعلومات ما هو الأکرم والأشرف . (آملی ۲/۱۱۹)

وقد أشرنا إلی دلیلها المذکور ۱۸/۷۲

وتلخیص هذا الدّلیل أنّه لو وجد الممکن الأخسّ ولم یوجد الممکن الأشرف قبله فلایخلو إمّا أن لایصدر أصلا لاعن مبدء المبادی و نور الأنوار ولاعن غیره لابواسطة ولا لابواسطة ، و إمّا أن یصدر عن نور الأنوار بلا واسطة ، أویصدر عنه بواسطة ، والواسطة إمّا أن یکون الممکن الأخسّ من هذا الأشرف أویکون مساویاً معه أو أشرف منه ، أویصدر عن غیر نور الأنوار وهذه التّوالی کلّها باطلة فالمقدّم مثلها ، فیجب أن یکون الممکن الأشرف صادرا عن نور الأنوار قبل صدور الأخسّ ، ویکون صدور الأخسّ منه بواسطة صدور الأشرف منه وهو المطلوب. (آملی ۲/۱۲۰)

إن لم یفض عنه تعالی اصلاً ۱/۷۳

ولولم یعلم إمکانه لزم الجهل ولوعلم ورجّح وجود الأمس لزم ترجیح المرجوح ومنع الحقّ عن المستحقّ ، والکلّ محال فاحش . (سبزواری ۱۷۰)

ان لم یفض عنه تعالی أصلاً ۱/۷۳

یعنی إذا لم یصدر عنه تعالیٰ ولا عن شیء من معلولاته مع فرض إمکان وجوده

فيقتضى جهة أى علّة مقتضيّة له أفضل من الحقّ الواجب تعالى حتى يكون عدم حصوله فى العالم لعدم علّته من جهة أنّه فى الفضيلة والشّرف بحيث لا يفى به فاعل الأخسّ. حاصله انّه يلزم أن يكون ذلك الممكن مستدعياً بإمكانه مبدعا يكون أعلى وأشرف من الواجب تعالى وهو محال لأنّه فوق ما لا يتناهى. (هيدجى ٣٠٠)

فواحد جا مصدر الكثير ٧/٧٣

أقول، هذا إذا كان المصدر هو تعالى ولو فرض واحد من معلولاته فلا استحالة فيه كصدور العقل الثّانى والفلك الأوّل معا عن العقل الأوّل على طريقة المشّآء (هيدجى ٣٠٠)

ثمّ قولنا: «والنّور الإسفهبد» ١٠/٧٣

هذا ما وعده بقوله: «سنذكر». (هيدجى ٣٠٠)

وهٰذا دليل ١٧/٧٣

نظرا إلى الشّرط المشهور المذكور فى إجزاء هذه القاعدة وهو كون الأشرف و الأخسّ من نوع واحد. (هيدجى ٣٠٠)

حواشی وتعلیقات

از

سیّد ابوالحسن رفیعی قزوینی

(۱)

قوله : « والحلول فی الموضوع » ۶/۲۲

لایخفی انّه لایجوزأن یقال بمثله فی‌الواجبین أیضا ، بأن یقال انتزاع معنی الوجوب منهما باعتبار اشتراکهما فی أمر عرضیّ ، کالاستغناء عن الجاعل والعلّة مثلاً ، لأنّه علی هٰذا لایکون الوجوب مُنتزعاً منهما فی حدّ ذاتهما ، بل یکون من المحمول بالضّمیمة ، وقد مرّ بُطلانه آنفا ، فافهم. **ابوالحسن الحسینی القزوینی .**

(۲)

قوله : « وجهة القبول » ۱۰/۳۱

فإن قُلتَ : لم لایجوز أن یکون القبول هٰهنا بمعنی الاتّصاف المطلق لا الانفعال المتجدّد المقتضی لوجود المادّة ، کاتّصاف النّار بالحرارة والماء بالبرودة . وحینئذٍ ، فیکون حیثیّة الفاعلیّة بعینها حیثیّة الاتّصاف. وقد أصرّ صدرالحُکماء - قدّس سرّه - و المُصنّف - قدّس سرّه - فی إبداء هذا الاحتمال فی غیر موضع ، کما أجابا عمّا أورده العلّامة الطّوسی - قدّس سرّه - علی المشّائین ، القائلین بارتسام صورالأشیاء فی ذات الواجب من لزوم کون البسیط فاعلاً وقابلاً .

قُلتُ: فرق بیّن بین المقام وبین ماذکرته، وذلک لانّه لاریب فی أنّ استکمال الذّات بتلک الصّفات ، فإذا فرض حیثیّة الکمال مرتبة متأخّرة عن الذّات فلابُدّ من جهة نقص وانفصال فی مرتبة الذّات لیصحّ الاستکمال بتلک الصّفات ، فالقبول فی المقام لیس إلّا بمعنی الانفعال المستلزم للتّرکیب ، بخلاف ما ذکر فی باب العِلم ، فإنّ استکمال الذّات المقدّسة لیس بالصّور العلمیّة الزّائدة ، بل بکونه بحیث تنبث تلک الصّور عنه . وقد أکثر الشّیخان أبونصر و أبوعلی فی کلامهما أنّ مجد الباریء و بهاءه و علوّه لیس بتلک الصّور الزّائدة . **ابوالحسن القزوینی .**

(۳)

قوله : « وکان نُوریّته قُدرته » ۱۲/٤۰

أقول : یعنی لمّا اعتبر فی کونه نوراً ظهوره لذاته و إظهاره لغیره ، فحیثیّة کونه نوراً عین حیثیّة کونه قدرة ، لأنّ القدرة هی الإفاضة المخصوصة . وهذه الإفاضة هو الإظهارالّذی هو حیثیّة نوریّته .

وکشف الحقّ أنّ مرجعها إلی الوجود المنبسط الّذی هوالنّور المنبثّ عن الذّات والقدرة ، والعلم الفعلی إیجاده تعالی و مرتبة فاعلیّته إلی غیر ذلک من الکمالات .

ابوالحسن القزوینی .

(٤)

قوله : « حکایة عن الأشیاء الکثیرة » ۱۱/٤۱

وتمام الکشف عن ذلک ، أنّ الوجود الجمعیّ لحقائق الأشیاء المتکثّرة موجب لظهورکلّ منها مراتب من الظّهور بعدد مـا توجد فی ذلک الوجود ، فالعلم المتّحد مع القدرة ظاهر بصفة العلم وظاهر بنعت القدرة ، فکان وجوده و ظهوره متکرّر، و کـذا القدرة ، فافهم ، فإنّه غامض لطیف . **ابوالحسن قزوینی .**

(۵)

قوله: « من شیء لامن شیء» ۱۳/۵۷

أی من هذا القسم ، وهو شیء لا عن شی . **ابوالحسن قزوینی** .

(۶)

قوله: « ولوفرض عرضاً نفسانیاً كان محتاجاً » ۳/۵۹

أقول : أيضاً يحتاج إلى موضوعه ، وهوالنّفس ؛ ويلزم حينئذٍ وجود النّفس ، وهو محال من وجهين :

أحدهما خلاف المفروض ، لأنّ المفروض أنّ العرض النّفسانی وحده أوّل صادر صدر عنه تعالى لاهو من النّفس .

ثانيهما أنّ الصّادر الأوّل يجب أن يكون علّة لما سواه ؛ فكيف يكون علّة للنّفس، وهی معه فی درجة الوجود ؟

أقول : وأيضاً كيف يكون العرض مع ضعف وجوده علّة للجوهر القويّة . وإنّما لم يتعرّض له المصنّف - قدّس سرّه - لأنّ مقصوده اندراج عدم علّيّة العرض النّفسانی وعدم كونه صادراً أوّلاً فيما ذكره من الثّانی فی النّظم، وهو كونه: « بلاجسم فعل » ، فعدل عمّا ذكرنا إلى ما ذكر . **ابوالحسن القزوينی** .

(۷)

قوله: « و بهذا الاعتبار » ۲/۶۰

مراده أنّ اتّصاف الماهيّات بالإمكان انّما هو بملاحظة ذواتها بماهی هی لخلوّها فی مرتبة ذاتها عن طرفَی الوجود والعدم ، فإنّه عبارة عن فقرها وربطها إلى الجاعل كما

حقّقه صدر المتألّهين - قدّس سرّه - فى الأمور العامّة من الأسفار .

لايقال: إذاكانت الوجودات ممكنة بهذا المعنى، فأوصافها الّتى هى الفقر والرّبط نقص فيها ؛ فكيف تكون جهة لصدور الأشرف ، فانّ الوجوب عين الوجود .

لانّا نقول : الرّبط بالحقّ الحاصل الّذى هو عين الوجود لا يوجب نقصاً فيه ، بل هوكمال وبهاء لـه . وقياس إمكان الوجود على إمكان الماهيّة جزاف - كما قال سيّد الأوصياء والأنبياء - عليه الصّلوة والسّلام - : «الفَقْرُ فَخْرِى» .

فتلخّص ممّا ذكرناه أنّ الإمكـان والرّبط والفقر إلى العلّة والوجوب بالغير والوجود المصدرىّ والإيجاد كلّها أوصاف و نعوت للهويّة العينيّة الخارجيّة ، متغايرة مفهوماً واعتباراً ، متّحدة ذاتاً وخارجاً . **ابوالحسن القزوينى .**

(۸)

قوله :« فرداً ومثنا » ٦/٦٦

ويرد على هذه الطّريقة أنّ المجموع المعتبرهـٰنا ليس له وجود غير وجود الآحاد بالأسر، إذ ليس التّركيب حقيقةً مؤدّياً إلى الوحدة ، والوحدة مساوقة للوجود ، بل عينه - كما أفادها صدرالمُحقّقين فى حواشى حكمة الإشراق . **ابوالحسن القزوينى .**

(۹)

قوله : « كما لايخفى على المُنصف » ٥/٧٢

لأنّ فى ارتسام الصّور فى ذات الواجب تعالى محاذيرعظيمة ومفاسدكثيرة ، أقلّها عدم تحقّق العلم التّفصيلى بالممكنات للواجب تعالى فى مرتبة ذاته بذاته المقدّسة الوجوبيّة كما اعترف به القائلون بالارتسام ، بخلاف القول بالمُثُل النوريّة ، فإنّه مبرهن مؤيّد بالمكاشفات القطعيّة . **ابوالحسن القزوينى .**

فرهنگ

اصطلاحات و تعبیرات

الآبَاءُ السَّبْعَة the seven fathers (i.e. the planets)

الأُمّهات الأربعة الّتى يصحبها الذّل ّ والانقياد للآباء السّبعة ٥/٦٨

الأبَد eternity (endlessness)

المراد به المنتهى فى السّلسّة الطّوليّة العروجيّة ١٤/٤٢

اتّحَادُ العَاقِل وَالْمَعْقُول union of the intellect with the intelligible

استدلّ صدر المتألّهين بتكافوء المتضايفين على اتّحاد العاقِل والمعقول ٨/٣٥

الأجْزَاء parts

ليس لـه (= لواحد) أجزاء ٩/٢٧ ، إمّا موجودة بوجود واحد بالعين و إمّا موجودة بوجودات متعدّدة ١٤/٢٧ ، إذا كانت واجبات لزم تعدّد الواجب ١/٢٨ ، كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه ٩/٢٨

الأجْزَاءُ الْحَدِّيَّة the elements of a definition

أى الجنس والفصل ١٠/٢٧ ، لوقوعها أجزاء لحدّ المركّب ١٦/٢٧

الأجْزَاءُ الْحَدِّيَّة التَّحْلِيلِيَّة constituent parts of a definition

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) حدّيّة تحليليّة احتاج الواجب فى التّقوّم إلى تلك الأجزاء ٦/٢٨

الأجْزَاءُ الْحَمْلِيَّة predicative elements

إمّا أن تعتبر (= الأجزاء) فى الذّهن لابشرط فهى الأجزاء الحمليّة ١٥/٢٧

الأجْزَاءُ الخَارِجِيَّة external parts

أعنى المادّة والصّورة الخارجيّتين ١٩/٢٧

الأجْزَاءُ الْكَمِّيَّة quantitative parts

أى المقداريّة ١٢/٢٧

الأجْزَاءُ الْمِقْدَارِيَّة measurable parts

إمّا أن تكون (= الأجزاء) متباينة فى الوضع فهى الأجزاء المقداريّة ١٨/٢٧

الأجْزَاءُ الْوُجُودِيَّةُ الذِّهْنِيَّة mental existent parts

أعنى المادّة والصّورة الذّهنيّتين ١٨/٢٧

الأجْزَاءُ الْوُجُودِيَّةُ الْفِعْلِيَّة actual existent parts

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) وجوديّة فعليّة احتاج الواجب فى الوجود ٥/٢٨

الأجْسَام bodies

كلّها مستنده إلى العقول العرضيّة والطّبقة المتكافئة ١٦/٦٧

الأجْسَامُ الْعُنْصُرِيَّة elemental bodies

المظاهر من الأجسام الفلكيّة والعنصريّة ١٩/٥٧

الأجْسَامُ الْفَلَكِيَّة clestial bodies

المظاهر من الأجسام الفلكيّة والعنصريّة ١٩/٥٧

الاحْتِيَاج need

من لوازم التّركيب ٨/٢٨

الاخْتِيَار choice

لو كان الاختيار بالاختيار تسلسل ١٦/٤٩

الأخَسّ lower

الصّعود من الأخسّ فالأخسّ ١٦/٥٨

الإرَادَة will

هی‌الرّضا بالمراد ۲۲/۳۲، فینا شوق موکّد یحصل عقیب داع هو إدراك الشّیء الملایم ۱۱/۵٤

أرْبَابُ الطّلِسْمَات talismanic powers

وهی طبقة عرضیّة تکافئت ۱٤/٦٦

الارْتِسَام imprinting

ردّ حجّة المشّائین علی‌کون علمه تعالیٰ بالارتسام ۲۱/٤٤ ، الوجود الذّهنیّ إمّا بنحوالارتسام وإمّا بنحو الاتّحاد ۲/٤٥

الأزَل eternity(beginninglessness)

العلم بالعلّة فی الأزل یستلزم العلم بالمعلول فی الأزل ۲۱/۳٦ ، ساب الکون فیه بالسّالبة البسیطة ۲۱/٤۱ ، نسبته إلی مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلی مراتب الوجود ۸/٤۲ ، مبدء ما هو نازل منزلة الوعاء للسّلسّة الطّولیّة النّزولیّة ۱۳/٤۲

الإسْم name

العرفاء یطلقون الاسم علی نفس الوجود والمسمّیٰ علی وجود الصّرف ۳/۲۳

الأسْمَاءُ الْمُتَرَادِفَة synonymous names

إنّ اسم السّماء واسم الکلّ واسم العالم کانت عندهم علی سبیل الأسماء المترادفة ۸/۲٤

الأشْبَاحُ الْمِثَالِیَّة imaginal forms

المظاهر من الأجسام الفلکیّة والعنصریّة بل الأشباح المثالیّة ۲۰/۵۷

إشْرَاقُ الْعَقْل illumination of the intellect

یجعل النّفس مثله ۱۷/٦۸

الإشْرَاقَاتُ الْعَقْلِيَّة intellectual illuminations

المثل أمثال للإشراقات العقليّة الّتى فى سلسلة القواهر الأعلين ١٦/٦٨

الأشْرَف the higher

النّزول من الأشرف فالأشرف ١٦/٥٨

الأشِعَّةُ الْحِسِّيَّة sensible rays

ما امتازت إلّا بتمايز العلل ١٤/٦٥

الأشِعَّةُ الْعَقْلِيَّة intellectual rays

تمايزها وتكثّرها فى المحلّ العقلىّ وشعوره بها ١٢/٦٥

الأشْيَاء things

فى ذواتها مستندة إليه تعالىٰ ٢/٣٦

الأصْنَامُ وَالطِّلِسْمَات icons and talismans

المثال النّورىّ هوالأصل والأصنام والطّلسمات فروع ٤/٧٠

الإضَافة relation

وهى لايتصوّر بين الشّىء ونفسه ١٦/٣٦

الإضَافَةُ الإشْرَاقِيَّة illuminative relation

نور باعتباركونه برزخ البرازخ ١٢/٣٠ ، علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الإشراقيّة ١٩/٣٩، إنّ إضافته (= الله) الإشراقيّة وفيضه المقدّس علم لهتعالى ٣/٤٣ ، العلم الفعلىّ وهوالإضافة الإشراقيّة لايستدعى متعلّقا ١٧/٤٥ ، إنّ علمه تعالىٰ بالأشياء حضورىّ وبالإضافة الإشراقيّة ١٢/٥١

إضَافَاتُ الله God's relations

ترجع إلى إضافة واحدة إشراقيّة هىالقيّوميّة ٢١/٣٠

الألفاظ words, expressions

موضوعة للمعانى العامّة ١٦/٣٣

الامتناع impossibility

نسبة الشيء إلى نقيضه مكيّفة بالامتناع ٤/١٩

الأمر بين الأمرين intermediate position. middle ground

خلاصته ١/٥١

الإمكان possibility, contingency

بمعنى القفر والتعلّق بالغير ٢/١٩ ، مناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان فقط لا الحدوث ١١/٢٠ ، لما صحّ على النّفس صحّ على طبيعة الجوهر المجرّد مطلقا ٢٠/٧٣

إمكان الأجزاء contingency of parts

على تقدير ثبوتها للواجب تعالى لزم ذلك الاحتياج ٨/٢٨

الإمكان الاستعدادي dispositional possibility

إنّ غيره (= واجب الوجود) لايخلوعن ملابسة قوّة سواء كانت ذاتيّا أواستعداديّا ٢٠/٤٨

إمكان الأشرف (ontologically) higher possibility

شرط إجراء قاعدة إمكان الأشرف أن يكون الأشرف والأخسّ من نوع واحد ١٦/٧٠ ، والتّعبيرليس على ما ينبغى إذالإمكان لايوصف بالأشرف والأخسّ إلّا أن يكون مرادهم بالإمكان هوالممكن ١٥/٧٢

الإمكان بالقياس relative possibility

إذ بينها (= الأجزاء) الإمكان بالقياس والصّحابة الاتّفاقيّة ٢/٢٨

الإمكان الذّاتي essential possibility

إن كان موضوعه المهيّة التّعمّليّة كان ذاتيّا ٥/٣١ ، إنّ غيره (= واجب الوجود)

لایخلو عن ملابسة قوّة سواء کانت إمکانا ذاتیّا أو استعدادیّا ۲۰/٤۸

الأُمَّهَاتُ الأَرْبَعَة the four mothers (i.e. elements)

الّتی یصحبها الذّلّ والإنقیاد للآباء السّبعة ٥/٦۸

الانْتِسَابُ الإشْرَاقِیّ illuminative relation

قدرته (= الله) انتسابه الإشراقیّ ۱٦/٤۰، لایستدعی طرفا لأنّه الإشراق القائم بالذّات ۲۱/٤۱

الإنْسَانُ البَشَرِیّ a man of flesh and blood

العالم إنسان لارأس له کالإنسان البشریّ ۲/۲٥

الإنْسَانُ الکَامِل the perfect man

بوحدته جامع لکلّ ما فی الوجود من الصّور والمعانی والأشباح والأرواح ۱۷/٤۲

الإنْسَانُ الصَّغِیر microcosm(i.e.man)

إنّ القلب الصّنوبریّ فیه أشرف الأعضاء ۲۱/۲۳، وقد جعل الرّئیسة فی الإنسان الصّغیر باعتبار سبعة ۲۳/۲۳ ، العناصر فی الإنسان الکبیر کجحر المثانة فی الإنسان الصّغیر ٦/۲٤

الإنْسَانُ الکَبِیر macrocosm (i.e.the universe)

هذا العالم إنسان کبیر واحد بالعدد ۱۳/۲۳ ، الشّمس فی الإنسان الکبیر سیّد الکواکب والأفلاك ۲۱/۲۳، العناصر فی الأنسان الکبیر کجحر المثانة فی الإنسان الصّغیر ٦/۲٤

الأَنْوَارُ الإسْفَهْبَدِیَّة marshalling lights

النّور المعنویّ الأنوار القاهرة والإسفهبدیّة ۱٤/۳۲

الأَنْوَارُ الأَعْلَیْن the supernal lights

وهی الطّبقة الطّولیّة ۱۱/٦٦

الأَنْوَارُ السَّانِحَة — (spiritual) accidental lights

تضاعفها من نور الأنوار ومشاهداتها له تعالى ١٩/٦٤

الأَنْوَارُ الْقَاهِرَة — the triumphal lights

النّور المعنوىّ الأنوار القاهرة والإسفهبديّة ١٤/٣٢ ، مشاهدة كلّ سافل منها عاليها ٢١/٤٦

الأَنْوَارُ الْقَوَاهِرُ الطُّولِيَّة — the horizontal triumphal lights

أى إشراقات العقول المترتّبة ومشاهداتها ٤/٦٣

الأَنْوَارُ الْمُدَبِّرَة — the governing lights

فى الإنسان برهنا على وجودها ١٢/٧٣

الإِنِّيَّة — is-ness; existence

المهيّة فيه (= الله) هى الإنيّة ٢٢/٣٠

الإِيْجَاد — existentiation

فرع الوجود ٩/٤٩، متفرّع على الوجود ٢٢/٥٠، الدّاعى والغرض من الإيجاد ذاته تعالى ١٤/٥٤ ، الدّاعى والغرض منه عين ذاته تعالى ٦/٥٥

الإِيْجَادُ الْحَقِيْقِيّ — real existentiation

لا المصدرىّ هوالوجود المنبسط ١٨/٤٥، حصره فيه (= الله تعالى) لاينافى إثبات إيجادات الوسطيّة غير مستقلّة ١٤/٤٩

الإِيْجَادُ الْمَصْدَرِيّ — verbal existentiation

والإيجاد الحقيقىّ لا المصدرىّ هوالوجود المنبسط ١٨/٤٥

الإِيْجَادُ الْوَسَطِيَّة — mediated existentiation

حصر الإيجاد الحقيقىّ فيه (= الله تعالى) لاينافى إثبات ايجادات وسطيّة ١٤/٤٩

البَاطِلاتُ الصِّرْفَة pure absurdities

لزم الخلف (لوكان) الحقّ الصّرف ملتئما من الباطلات الصّرفة ١١/٢٨

بِذاتِه in its essence, in itself

بذاته ولذاته كالظّرف والمجرور إذا افترقا اجتمعا وإذا اجتمعا افترقا ١٨/٨

البَرَازِخُ العِلْوِيَّة والسِّفْلِيَّة the high and low isthmuses

و أمّا حكماء الإشراق غيرهم (= غير الإسلام) فيعبّرون عن الأجسام الفلكيّة والعنصريّة بالبرازخ العلويّة والسّفليّة ٥٧/٢٢

بَرْزَخُ البَرَازِخ isthmus of isthmuses

الإضافة الإشراقيّة نور باعتبار كونه برزخ البرازخ ٣٠/١٢

البَسَاطَة simplicity

فى بساطته تعالىٰ ٢٧/٧

البَسَائِط non - composite entities

الكثرات والمركّبات لابدّ أن تنتهى إلى الوحدات والبسائط ٣٢/٥

البَسِيط the simple

كلّ الوجودات وليس بشىء منها ٤٣/٢١

بَسِيطُ الحَقِيقَة the ultimately simple, real non - composite

واجد و جامع لكلّ وجود و كمال وجود بنحو أعلىٰ ٤١/٨ ، مشتمل على جميع صور ما دونه بنحو البساطة ٤٧/٧

بِشَرْطِ لا negatively conditioned

وإمّا أن تعتبر (= الأجزاء) فى الذّهن بشرط لافهى الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة ٢٧/١٧

التّام complete, perfect

ما ليس له حالة منتظرة كالعقول ١٩/٥٦

التّجدّدُ الذّاتيّ essential renewal

الحركة الجوهريّة والتّجدّد الذّاتي في الطّبيعة ٥/٦٢

التّرْتيب hierarchy

ما صدر عنه تعالى إنّما صدر بالتّرتيب ٥/٥٨

التّرْكيب composition

الاحتياج من لوازم التّركيب ٨/٢٨

التّرْكيبُ الْحقيقيّ real composition

إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم ، وحينئذ لم يكن تركيب حقيقيّ مودّ إلى الوحدة ٤/٢٨

التّسلْسُل infinite regress

المحرّك ينتهي إلى محرّك غير متحرّك أصلاً دفعا للدّور والتّسلسل ١/٢٠

التّسلْسُلُ التّعاقُبيّ successive regress

جائز عندهم ويمثّلون بحركة الثّقيل إلى أسفل ١٣/٦٢

التّشْكيك equivocality

الوجود مقول بالتّشكيك ١٣/٣٣

التّضايُف mutual correlation

التّمسّك به لإثبات معقوليّة ذاته لذاته ٤/٣٥

تعدّدُ الْواجب multiplicity of the necessary existant

إذا كانت الأجزاء واجبات لزم تعدّد الواجب ١/٢٨

التَّفْوِيْض delegation

المستلزم للشّرك الخفىّ ١٧/٥٠

التَّقَوُّم constitutiveness

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) حدّيّة تحليليّة احتاج فى التّقوّم ٦/٢٨

التَّكَافُؤ equivalence

لايستدعى إلّا ثبوت المعيّة ١٢/٣٥

التَّكَثُّر multiplicity

حصوله على طريقة الإشراقيّين ٢٠/٦٢

التَّكَلُّم speaking

هوالإعراب عمّا فى الضّمير ٢٣/٣٢

تَكَلُّمُ الله speech of God

غرر فيه و إنّ الوجودات كلماته ١٦/٥١

التَّكَلُّمُ الذّاتِىّ essential speech

المكنون الغيبى إعراب وإظهار بذاته وهوالتّكلم الذّاتى ١/٣٣

التَّلازُم mutual implication, necessary concomitance

إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم ٣/٢٨

تَوَارُدُ الْعِلَل coexistence of independent causes

مع تعدّد إله العالم توارد العلل المستقلّة على المعلول المشخّص ٦/٢٥

التَّوْحِيْد monotheism, unification, unity, oneness

فى مقامه يسقط إضافات الوجود إلى المهيّات ٢٢/٥٠

اَلْجَبْر fatalism , predestination

لاتتوهمنّ الجبر من ذلك (= كون علمه فعليّاً) ٣/٤٩

الجاعِل the maker

جعل الحركة لا انّه جعل الحركة حركة ١/٦٢

اَلْجَبَروت the world of spiritual realities

وهو عالم العقول ١٦/٥٧

اَلْجُزْئِيَّة particularity

فعنوان الجزئيّة ينا فى الحمل ١٦/٢٧

اَلْجِسْمُ الْعُنْصُرِىّ elemental body

بجنب الأفلاك بداطفيفا ٤/٢٤

اَلْجَعْل making

أى المجعوليّة عامّة لجميع الممكنات ١٨/٤٨

اَلْجَعْلُ التَّرْكِيبِىّ composite making

فيما بين الشّىء وذاته وذاتيّاته باطل ٢/٦٢

اَلْجِنْس genus

لا أجزاء حدّ ، أى الجنس والفصل ١٠/٢٧

اَلْجَوْهَر substance

مهيّة إذا وجدت كانت لا فى الموضوع ١٧/٣٠

اَلْجَوْهَرُ الْجِنْسِىّ generic substance

وجوهر للحمل الاتّحادىّ ، أى الجوهر الجنسىّ ٢/٧٢

اَلْجَوْهَرُ الْفَاسِد corruptible substance

الّذى يشتمل عليه كُرة القمر ٩/٢٤

الْجَوْهَرُ الْمُجَرَّد non - material substance

ممكن و إلّا لما وجدت النّفس المجرّده لكنّها وجدت ١٦//٧٣ ، لمّا صحّ الإمكان على النّفس صحّ على طبيعة الجوهر المجرّد مطلقا ٢١/٧٣

الْجَهْلُ الْبَسِيْط simple ignorance

النّفوس الطّاهرة عن علائق الطّبيعيّة وعن الجهلَين البسيط والمركّب ١٤/٥٣

الْجَهْلُ المُرَكّب composite ignorance

انظر : الجهل البسيط

الْحَاجَة need

لزوم الخُلف على وجه آخر وهو صيرورة الغنّى المحض مشوبا بالحاجة ١١/٢٨

الْحَادِث contingent

سببه كان حادثاً ٢/٦١ ، علّة كلّ حادث مركّب من شيء قديم ومن شيء حادث ١٧/٦١

الْحِجَاب veil

لا حجاب من المادّة ولواحقها من الزّمان والمكان فى المفارقات ٣/٦٥

الْحُدُوث contingency,originatedness

مناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان فقط لا الحدوث ١١/٢٠ ، والتّجدُّد ذاتيّ للحركة ٢٢/٦١

الْحُدُوثُ الزّمَانِيّ temporal originatedness

لا يلزم منّها حدوث ما انفعل ، أى الحدوث الزّمانىّ ١/٤٨

الْحَرَكَة movement, motion

لابدّ لها من محرّك ٢٣/١٩ ، الحركة طلب والطّلب لابدّ له من مطلوب ٧/٢٠ ، الجاعل جعل الحركة لا انّه جعل الحركة حركة ١/٦٢ ، فى كلّ حركة أمر واحد مستمرّ

وهو التّوسّط بين المبدء والمنتهى ١٢/٦١، الحدوث والتّجدّد ذاتىّ للحركة ٢٢/٦١

الْحَرَكَةُ بِمَعْنَى الْقَطْع movement in the sense of cutting

راسم الأمر ممتدّ ١٣/٦١

الْحَرَكَةُ التَّوَسُّطِيَّة mediating movement

ومثال النّسبتين(= نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر والزّمان) نسبة الحركة التّوسطيّة إلى مراتب القطعيّة ٩/٤٢

الْحَرَكَةُ الْجَوْهَرِيَّة substantial movement

والتّجدّد الذّاتىّ فى الطّبيعة ٥/٦٢

الْحَقُّ تَعَالىٰ the Truth (i.e.God)

له الأصناف الأربعة من الصّفات ١٠/٢٩

الْحَقُّ الصِّرْف pure Truth

لزوم الخُلف (لوكان) الحقّ الصّرف ملتئما من الباطلات الصّرفة ١١/٢٨

الْحَمْل predication

فعنوان الجزئيّة ينافى الحمل ١٦/٢٧

الْحَىّ living

وهوالحياة، إذ لايعتبر الذّات فى المشتقّ ١٥/٢٩، فعّالاً ودرّاكاً بدا ١٦/٣٢، هوالدّراك الفعّال ١٠/٥١

حَيَاةُ الله life of God

فيها وبعض ما يتبعها ٨/٥١

الْحَيْثِيَّةُ التَّعْلِيلِيَّة causative mood

المراد به «= لذاته» نفيها ٩/١٨

الْحَيْثِيَّةُ التَّقْيِيدِيَّة conditional mood

المراد به «= لذاته» نفيها ۸/۱۸

الْحَيَوانُ الْعُنْصُرِىّ elemental animal

العالم شخص من الحيوان لكن لاذنب له كالحيوان العنصرىّ ۲/۲۵

الْخِفَاءُ الْمُطْلَق absolute hiddenness

المعبّر عنه بالكنز المخفىّ فى الحديث القدسىّ ۱۳/۳۰

الْخَلاء the void

الكرتان إذا لم تكن إحديٰهما محيطة بالأُخرىٰ لزم الخلاء ۷/۲۳

الْخُلْف self - contradiction

ثبوتها (= الأجزاء) للواجب خُلف ۲۱/۲۷ ، لزم الخلف والاحتياج جميعا على تقدير إمكان الأجزاء ۱۰/۲۸

الخَيْرُ الكَثِير the multiple good

تركه لأجل الشرّ القليل شرّ كثير ۸/۲٦

الْخَيْرُ الْمَحْض the pure good

الشىء إمّا خير محض و إمّا خيره كثير غالب على شرّه و إمّا مساوله ۱۷/۲۵ ، ليس لها حالة منتظرة ۳/۳٦

الدّاعِى motive

والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالىٰ ۷/۵۵

الدّلالَة الْعَرْضِيّة horizontal indication

الّتى باعتبار وضع موجود عرض لآخر مثله فى السّلسلة العرضيّة الزّمانيه تزول ۲۱/۵۲

الدّلالَة الْوَضْعِيّة conventional indication

الإلهيّة الذّاتيّة الطّوليّة لاتزول ۲۲/۵۲

الدَّوْر vicious circle

المحرّك ینتهی إلی محرّك غیر متحرّك أصلا دفعا للدّور والتّسلسل ۱/۲۰

الدّهْر perpetual duration

نسبة الأزل إلی مراتب الدّهر و الزّمان نسبة الوجود الصّرف إلی مراتب الوجود ۸/۴۲، روح الزّمان والأزل روح الدّهر۱۰/۴۲. الشّیء فیه مع هیولاه الأولی والثّانیة اجتمع ۱۷/۷۱

ذَاتُ الله the essence of God

مصداق للحمل ۱/۳۱ ، علّة لذات ماعدا وهو كلّ الوجودات الممكنة المجرّدة والمادّیه ۲۲/۳۹

الذّاتیّ essential

لایعلّل ۱/۶۲

رَبُّ النَّوْع lord of the species

المثال النّوریّ الّذی یقال له ربّ النّوع ۲/۴۷ ، الأفاعیل المتقنة فی هذا العالم من ربّ النّوع ۶/۶۸ ، بإلهامه للنّحل المسدّسات وللعناكب المثلّثات ۱۱/۶۸ ، إذا سمعت منهم أن یقولوا: « ربّ النّوع كلّيّ » فالمراد بالكلیّة السّعة الوجودیّة ۶/۷۰

الزّمان time

نسبة الأزل إلی مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلی مراتب الوجود ۸/۴۲، الدّهر روح الزّمان والأزل روح الدّهر ۱۰/۴۲

السَّالِبَةُ البَسِیطَة simple negative proposition

المنتفیة بانتفاء الموضوع ۲۱/۴۱

السَّبَب cause

العلم بالسّبب علم بالمسبّب ۱/۳۶ ، تخلّف المسبّب عنه غیر جایز ۸/۶۱

السَّبَبُ التّامّ complete cause

التّخلّف عنه محال ۸/۳٦

السَّبَبُ التَّمامِیّ completing cause

السّبب الغائی هوالسّبب التّمامیّ ۹/۷۱

السَّبَبُ الْغائِیّ final cause

هوالسّبب التّمامیّ ۹/۷۱

السَّبْعُ الشِّدادُ the solid seven (i.e. the spheres)

حقارة العناصر والعنصریّات بالنسبة إلیها ۲۰/۲٤

السّبْعَةُ السَّیّارَةُ seven planets

وبإزائها (= بإزاء الرّئیسة فی الإنسان الصّغیر) فی السّماء السّبعة السّیارة ۱/۲٤

سِجِلُّ الْکَوْن the register of bieng

أی الصّور الجزئیّة العینیّة المنطبعة فی الموادّ الکونیّة ۱٦/٤۷

السَّلْبُ البَسیط simple negation

لم تکُ ذات کلّ شیء بالسّلب البسیط فی الأزل ۱۹/٤۱

سَلْبُ السَّلْب negation of negation

وصفه (= الله) السّلبی سلب السّلب جا ۱۵/۳۰

السِّلْسِلَةُ الطُّولِیَّةُ النُّزُولِیَّة descending vertical chain

الأزل مبدء ما هونازل منزلة الوعاء للسّلسله الطّولیة النّزولیّة ۱۳/٤۲

السِّلْسِلَةُ الطُّولِیَّةُ العُرُوجِیَّة ascending vertical chain

المراد بالأبد المنتهی فی السّلسله الطّولیة العُروجیّة ۱٤/۲٤

سُلُوبُ الله negative (attributes) of God

سلوبه (= الله) تعالیٰ ترجع إلی سلب واحد هوسلب الاحتیاج ۲۰/۳۰

سُلوبُ أيْجَابَات affirmative negation

كسلب القرن من الإنسان ٥/٢٧

السَّمَاء heaven

إنّ السّماء كلّه كواكبه وأفلاكه أحياء ١٧/٢٣

السَّمَاءُ الأُولىٰ first heaven

وربّما قالوا كلّ للسّماء الأولى ١٣/٢٤

سَوَانِحُ الأنْوَار (spiritual) accidental lights

تضاعفت لمبلغ مكثار ١٣/٦٣

الشَّرّ evil

أعدام ، وقد حكموا ببداهة المسألة ١٣/٢٦

الشَّرُّ القَلِيْل minor evil

ترك الخير الكثير لأجل الشّرالقيل سرّ كثير ٨/٢٦

الشِّرْكُ الْخَفِيّ hidden disintegration of oneness

التّفويض مستلزم له ١٧/٥٠

الشُّعُور consciousness

لكنّ بالفعل الشّعور و جبا ٥/٤٨

الشَّهَادَة the visible world

كلّ ما فى الشّهادة آية لما فى الغيب ٥/٢٩

الشُّرُور evils

أعدام ملكات ، لها حظّ ضعيف من الوجود ٤/٢٧

الشّىء thing, entity

نسبته إلى نفسه ليست كنبسة نقيضه إليه ٣/١٩ ، إمّا خير محض، وإمّا خيره كثير

غالب على شرّه ، و إمّا مساوله ١٧/٢٥ ، فرق بين عدم الشّىء مطلقا و بين عدمه عن موضوع قابل ٦/٢٧ ، شيئيّة الشّىء بتمامه وكماله ١٥/٤١ ، مالم يتشخّص لم يُوجَد ١٠/٥٩

الشّىءُ مِنَ الشّىء (derivation of) a thing from (another) thing

كالنّفوس من العقول ١٠/٥٧

الشّىء مِنْ لا شَىء (derivation of) a thing from nothing

كالأجسام ٩/٥٧

شَيئيّةُ الشّىء the «thingness» of a thing

بتمامه وكماله لابنقصه ١٠/٧١

الصّادِرُ الأوّل the first effusion; the first emanation

يجب أن يكون علّة لجميع ما دونه ٥/٥٩

صاحِبُ الطِّلِسْم lord of the talisman; lord of the theurgy

كلّ فعل ذى نما من جسم لدى الإشراقيّين منه ٨/٦٨

الصَّحابَةُ الاتّفاقِيّةَ coincidental association

إذ بينهما (= الأجزاء) الإمكان بالقياس والصّحابة الاتّفاقيّة ٢/٢٨

الصُّحُفُ المُنَشَّرة the spread books

هى وجودات النّفوس ووجودات عالم المثال والملك ١٠/٥٣

صِرْفُ الْوُجُود pure existence

والمراد به الوجود بشرط لا وهوالواجب تعالى ١٤/٢٠ ، نسبة ذهنيّة ٢٠/٤٠

الصِّفات attributes

إثبات الصّفات هنا استطرادىّ ٥/١٨ ، هم (= المعتزلة) نافون للصّفات ١١/٣٣

صِفاتُ الله attributes of God

فى أحكامها ٢/٢٩

صِفَاتُ اللهِ الْحَقِيْقِيَّة real attributes of God

ترجع إلى صفة واحدة هى الوجوب ٢١/٣٠ ، زاد نغمة حدوثها الخارج عن مفطور العقل ١٨/٣٣

الصِّفَاتُ الثُّبُوتِيَّةُ الإضَافِيَّةُ الْمَحْضَة pure relative affirmative attributes

كأبوّة زيد لعمرو وأُخوّته لبكر ٩/٢٩

الصِّفَاتُ الثُّبُوتِيَّة الحَقِيقِيَّةُ الْمَحْضَة pure real affirmative attributes

كحيات زيد وبياضه ٨/٢٩

صِفَاتُ الْجَلال attributes of glory

يقال لنعوته (= الله) السّلبيّة ١١/٢٩

صِفَاتُ الْجَمَال attributes of perfection

يقاله لنعوته (= الله) الثّبوتيّة ١٢/٢٩

الصِّفَاتُ السَّلْبِيَّة negative attributes

ككون زيد ليس بحجر ٧/٢٩

الصِّفَاتُ الْكَمَالِيَّة attributes of perfection

ذاته تعالى لا بدّ ان يكون بذاته كاملا مستحقّا لحمل الصّفات الكماليّة ٢/٣١

الصِّفَة attributes

هى المعنى القائم بالغير ١٢/٣٣ ، كلّ صفة له عرض عريض ١٣/٣٣

الصِّفَةُ الإضَافِيَّة relative attributes

كالقادريّة مضاف حقيقىّ ٦/٣٠

الصِّفَةُ الْحَقِيقِيَّةُ ذَاتُ الإضَافَة real relative attributes

كالقدرة مضاف مشهورى ٧/٣٠

الصِّفَةُ السَّلْبِيَّة negative attributes

أعمّ ممّا يتنطّق فيها بحرف السّلب وممّا كان له لفظ بسيط ٢/٣٠

الصَّنَمُ الْغَاسِق obscure icon

النّور القاهر فى صنمه الغاسق حكمه من القهر والحبّ ونحوهما انسحب ١/٦٨

الصُّورَةُ الذِّهْنِيَّة mental form

كصورة الشّمس لايمكن أن تكون حكاية عن أشياء كثيرة ١٠/٤١

الصُّورَةُ الْعِلْمِيَّة intelligible form

الصّوره العينيّة عين الصّورة العلميّة ١٩/٣٧

الصُّورَةُ الْعَيْنِيَّة concrete form

عين الصّوره العلميّة ٨/٣٧

الصُّوَرُ الْقَضَائِيَّة the (unchangeable decreed) forms

المراد بها المثل النّوريّة ٢٣/٤٦ ، لاتردّ ولاتبدّل ٢٠/٦٨

الصُّوَرُ الْمِثَالِيَّة imaginal forms

علم النّفس بالصّور العلميّة المثاليّة الّتى فى عالمها عين قدرته عليها ١٣/٤٠

الصُّوَرُ الْمُرْتَسِمَة imprinted forms

الصّور الجزئيّة عند المشّائين كالصّور المرتسمة فى خيالنا ١٤/٤٢ ؛ إرجاعها إلى المثل أولى واحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ١٤/٧٢

الطَّبَقَةُ الطُّولِيَّة the vertical order

كيفيّة صدور الطّبقة العرضيّة منها ٤/٦٦

الطَّبَقَةُ الْعَرْضِيَّة the horizontal order

كيفيّة صدورها من الطّوليّة ٤/٦٦

الطّبيعة nature

الحركة الجوهريّة والتّجدّد الذّاتى فيها ٥/٦٢ ، كلّما صحّ على الفرد صحّ على الطّبيعة من حيث هى ١٩/٧٣

الطّلب seeking

لابدّله من مطلوب ٧/٢٠

الطّلسم talisman,theurgy

كلّ زينة وكمال فى الطّلسم بنحو التّشتّت و بنحو التّعاقب والسّيلان فهو فى صاحبه بنحو الوحدة والبساطة ٢/٦٩

الظّهور manifestation, appearance

واذ هو ظهور قائم بذاته فهو ظاهر ١٠/٣٢

الضّوءُ الأعلى the highest light

الأشياء الّتى فى العالم الأعلى كلّها ضياء لأنّها فى الضّوء الأعلى ٩/٦٥

العاقل intelligent

كلّ عاقل مجرّد ٩/٣٤، مفهوم المعقول بالنّظر إلى مفهوم العاقل معقول ١٥/٣٥

العالِم (بكسر لام) knowing, the knower

هو تعالى عالم بذاته ٥/٣٤

العالَم (بفتح لام) universe; world

لاحيوان فقط بل آدم وإنسان كبير ١/٢٥ ، جملة ملحوظة متدلّية بعرش الله ١/٢٥ هذا العالم إنسان كبير واحد بالعدد ١٣/٢٣ ، فى كيفيّة حصول الكثره فيه ٢٠/٥٩

العالم الجسمانىّ physical world

شكله الطّبيعىّ هوالكرة ٧/٢٣

عَالَمُ الْحِسّ the world of sense

تطابق عالم الحسّ وعالم العقل ١٨/٦٧

الْعَالَمُ الْحِسّيّ the sensory world

عالم المثال أشرف من العالم الحسّيّ لأنّ ذلك كلّه حياة وشعور ١٩/٦٦

عَالَمُ الْعَقْل the world of intellect

تطابق عالم الحسّ وعالم العقل ١٨/٦٧

الْعَالَمُ الْعِلْوِيّ the higher world

صور عارية عن الموادّ خالية عن القوّة والاستعداد ١٧/٥٩

الْعَالَمُ الْكَبِير macrocosm

نسبة الشّمس إليه نسبة القلب إلى البدن ١٢/٦٧

عَالَمُ الْمِثَال the imaginal world

قيل المثل عالم المثال ١٩/٧١ ، أشرف من العالم الحسّيّ لأنّ كلّه حياة وشعور ١٩/٦٦

عَالَمُ الْوَحْدَة the world of unity

النّفس والعقل الكلّيّين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

الْعَالِمِيَّة knowingness

نفس النّسبة الّتى للعالم الى المعلوم ١٩/٢٩

عَدَمُ الشّىء non - existence of a thing

فرق بين عدم الشّىء مطلقا وبين عدمه عن موضوع قابل ٦/١٧

الْعَقْل intellect

إنّ أوّل ماصدر هوالعقل ١٨/٥٨ ، يصدر من كلّ عقل عقل وفلك ١٦/٦٠ ، النّفس والعقل متخالفان نوعا واختلافهما بالنّقص والكمال ٢٠/٧٠ ، القاهر أى العقل ١١/٧٣ ،

المجرّد الأشرف ١٧/٧٣

العَقْلُ الأوّل the first intellect

الممكن الأقرب الأشرف وهوالعقل الأوّل ١٨/٤٦

العَقْلُ البَسِيْط the simple intellect

مراده (= فرفوريوس) ما سنذكره من العقل البسيط ٢١/٣٨ ، علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الإشراقيّة ١٩/٣٩

العَقْلُ الثّانِي the second intellect

الّذى أيضا نور ١٠/٦٠، ليس فيه ما يفى بصدور فلك ثامن ١٥/٦٧

العَقْلُ العَاشِر the tenth intellect

هوالعقل الفعّال للنّفوس النّاطقة ١٧/٦٠

العَقْلُ الفُعّال active intellect

كون الإنسان خليفة الله باعتبارعقله المستفاد و اتّحاده بالعقل الفعّال ٢٢/٢٤

عَقْلُ الكُلّ non - material intellect

يعنون به جملة العقول المفارقة ١٥/٢٤

العَقْلُ الكُلّيّ universal intellect

النّفس والعقل الكليّين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

العَقْلُ المُسْتَفَاد acquired intellect

كون الإنسان خليفة الله باعتبار عقله المستفاد ٢١/٢٤

العَقْلُ المُفَارِق non - material intellect

والكلّ له عقل مفارق يفيض عليه ١٢/٢٤

العُقُولُ التّسْعَة the nine intellects

فيستوفى العقول التّسعة ١٦/٦٠

الْعُقُولُ الْعَرْضِيَّةُ الْمُتَكَافِئَة the equivalent horizontal inellects

فيها كثرة نوعيّة ٦/٤٧

الْعُقُولُ الْمُتَكَافِئَة the equivalent intellects

إنّما سميّت العقول المتكافئة مثلاً لكونها أمثالا لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها ١٤/٦٨

الْعُقُولُ الْمُفَارِقَة non - material intellects

يعنون بعقل الكلّ العقول المفارقة ١٥/٢٤

الْعِلْم knowledge

انكشاف الأشياء وظهورها بين يدى العالم ١٩/٣٢ ، كون الشّىء نوراً لنفسه ونوراً لغيره ٢٠/٣٢ ، خاصيته إتقان الفعل ٩/٣٣، الأقوال فيه ١٥/٣٦ ، إمّا إضافة أو صورة مساوية للمعلوم ١٦/٣٢ ، قد يطلق العلم ونظايره و يراد بها معانيها الإضافيّة العرضيّة ١٤/٤٥

عِلْمُ الله Divine knowledge

علمه قدرته ١٢/٤٠ ، إنّ إضافته الإشراقيّة و فيضه المقدّس علم له تعالى ٣/٤٣، بالأشياء حضورى وبالإضافة الإشراقيّة ١٢/٥١ ، علمه (= الله) بغيره ٢٢/٣٥ ، مراتبه ٢٢/٤٤

الْعِلْمُ الإجْمَالىّ non - detailed knowledge

يكون ذاته تعالى علما إجماليّا ١/٣٩ ، وكونه علما إجماليّا أى وجوداً بحتاً بسيطاً ٩/٤١ ، الكمالىّ الّذى هوعين ذاته كمال العلم التّفصيلىّ ٧/٧١

عِلْمُ الإنْسَان human knowledge

قسّم إلى ثلثة أقسام ٥/٣٩

الْعِلْمُ الإحْسَاسِىّ sensory knowledge

منتف عنه (= الله) على ما نسب إلى المشّائين ١٩/٣٨

العِلْمُ التَّفْصِيلِيّ detailed knowledge

المتأخّرون قالوا إنّ ذاته تعالى علم إجمالىّ بجميع ما سواه لاتفصيلىّ ٣/٣٩، علمه الإجمالىّ الكمالىّ الّذى هوعين ذاته كمال هذا العلم التّفصيلىّ ٧/٧١

العِلْمُ الحُضُورِىّ intutiive knowledge

إنّ علم الشّىء بذاته حضورىّ ١٧/٣٦ ، إنّ علمه تعالىٰ بالأشياء حضورىّ و بالإضافة الإشراقيّة ١٢/٥١

العِلْمُ الذّاتِىّ essential knowledge

مقام الكثرة فى الوحدة ٢٢/٤٢ ، كيف لايكون علمه فعليّاً وعلمه ذاتىّ ١/٤٩

العِلْمُ العِنَائِىّ creative fore knowledge

اعتبر فيه كونه سابقاً على النّظام الأحسن ١٣/٤٦ ، فيه تعالىٰ عين الدّاع ١٣/٥٤

العِلْمُ الفِعْلِىّ actual knowledge

مقام الوحدة فى الكثرة ٢٢/٤٢ ، إنّ علم الأوّل تعالىٰ شأنه فعلىّ ٢٢/٤٨ ، وهو الإضافة الإشراقيّة لايستدعى متعلّقا ١٧/٤٥

عِلْمُ الوَاجِب knowledge of the Necessarily (Existent)

بالأشياء وانطواء الكلّ فى علمه ١٠/٣٩

العِلْمُ الوَاحِدُ البَسِيط unitary and simple knowledge

فعّال للتّفاصيل وهوأشرف منها ٩/٣٩

العِلَّةُ cause

مناط الحاجة إليه هوالإمكان فقط لاالحدوث ١١/٢٠ ، كلّ معلول ملائم لعلّته المقتضية إيّاه ١٢/٢٥ ، مضايفة للمعلول والمحرّك للمتحرّك ١٢/٣٥، العلم بالعلّة بما هى علّة يقتضى العلم بالمعلول ٤/٣٦، المعلول شأن من شؤون العلّة ١٢/٣٦، العلم بالعلّة

فی الأرل يستلزم العلم بالمعلول فی الأزل ٢١/٣٦

الْعِلَّةُ الْغَائِيَة — final cause

فاعل الفاعل بما هوفاعل ٥/٥٦

الْعِنَايَة — foreknowledge

وهی عند المشّائين صور مرتسمة فی ذاته ١٢/٤٦ ، اقتضت وجود الأفعال ٦/٥٨

الْعَوَالِمُ الطُّولِيَّة — vertical worlds

هو منظّم العوالم الطّوليّة والعرضيّة ١٢/٥٥

الْعَوَالِمُ الْعَرْضِيَّة — horizontal worlds

هو منظّم العوالم الطّوليّة والعرضيّة ١٢/٥٥

الْعَوَالِمُ الْعَقْلِيَّة — intellectual worlds

كثيرة ٦/٢٣

عَيْنِيّ الْقَدَرْ — concrete predestination

والقدرالعينیّ ١٦/٤٧

الْغَايَة الشَّهَوِيَّة — appetitive aim

حركة الأفلاك ليست لغاية شهويّة أوغضبيّة ٢/٢٠

الْغَايَةُ الْغَضَبِيَّة — wrathful aim

حركة الأفلاك ليست لغاية شهويّة أوغضبيّة ٢/٢٠

الْغَرَض — aim

الدّاعی والغرض من الإيجاد ٧/٥٥

الْغِنَاءُ الذَّاتِیّ — essential richness

لوجود الواجب ١/٤٤

الْغَنِیُّ الْمَحْض — the purely rich

لزوم الخُلف على وجه آخر وهوصيرورة الغنیّ المحض مشوباً بالحاجة ١٠/٢٨

الْغَيْب the invisible world

كلّ ما فى الشّهادة آية لما فى الغيب ٥/٢٩

الْفَاعِل agent

بالمعنى المصطلح للإلهيّين ليس إلّاهو ٣/٢٣

الْفَاعِلُ الْمُصْطَلَحُ الإلٰهى Divine agent

المعلول شأن من شؤون العلّة لاسيّما فى الفاعل المصطلح الالهى ١٣/٣٦

الْفَرْد individual

كلّما صحّ عليه صحّ على الطّبيعة من حيث هى ١٩/٧٣

الْفَرْدُ الْعَقْلانىّ rational individual

أى المجرّد الموجود فى عالم الإبداع غير داثر

الْفَصْل specific difference, differentia

لاأجزاء حدّ ، أى الجنس والفصل ١٠/٢٧

الْفِعْلُ الْمُتَحَرِّك act(caused by) motion

كالجسم بما هو جسم ٦/٥٧

الْفِعْلُ الْمُحَرِّكّ the motive act

كالعقول النّورية فإنّها محرّكة للنّفوس كتحريك المعلّم للمتعلّم والمعشوق للعاشق ٥/٥٧

الْفَقْرُ الذّاتى essential need

للوجودات الإمكانيّة ١/٤٤

الْفَلَك heavenly sphere

يقولـون : «الفلك الكلّىّ» ويريدون به المحيط ٧/٧٠

الْفَيْضُ الأقْدَس the most sacred effusion (of God)

الفيض المقدّس والأقدس من صُقعه (= الوجود الصّرف) وربط محض به ١٦/٤٤

الْفَيْضُ الْمُقَدَّس the sacred effusion (of God)

هوالوجود المطلق المنبسط على الأشياء ١٧/٤٠ ، فيضه المقدّس ورحمته الواسعة فى كلّ المهيّات أحاط بكلّ شىء ٢١/٤٢ ، إنّ إضافته (= الله) الإشراقية وفيضه المقدّس علم له تعالى ٤/٤٣ ، والأقدس من صقعه (= الوجود المحض) وربط محض ١٦/٤٤

الْفَيَّاضِيَّة effusion (as essential quality)

لازم النّور ٢٢/٤٧

القَادِرِيَّة being powerful

نفس النّسبة الّتى بين القدرة والمقدور ١٩/٢٩

الْقَاهِر victorious

أى العقل ١١/٧٣

الْقَاهِرُ الثَّانِيّ the second victorious

يقبل من نورالأنوار فيض الإشراق ١/٦٤

الْقَاهِرُ الْخَامِس the fifth victorious (light)

يقبل من النّور السانح ستّة عشر مرّة ١٧/٦٤

الْقَدَر predestination

الصّور الجزئيّة القائمة بالنّفس الجزئيّة المنطبعة الفلكيّة ١٣/٤٧

الْقَدَرُ الْعَيْنِيّ concrete predestination

محلّ الكَون عينىّ القَدَر والقَدَرالعينىّ ١٦/٤٧

الْقُدْرَة power

هى الإضافة بالشّعور والمشيّة ١٦/٣٢ ، اعتبر المتكلّمون فى مفهوسها انفكاك متعلّقها وقتامّا عن الذّات ٢/٤٨ ، كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ٤/٤٨

قُدْرَةُ الله the power of God

علمه قدرته ١٢/٤٠ ، انتسابه الإشراقى وفيضه المقدّس ١٦/٤٠ ، كونه نوراً على

القدرة دلّ ٢٢/٤٧

القُدُوسيّة sacredness

سلب المادّة بالمعنى الأعمّ ولواحقها عنه ١/٣٠

القَدِيْم pre - eternal

فى ربط الحادث به ٣/٦٢

القَدِيْمُ بِالذّات pre - eternal by virtue of essence

وهوالواجب الوجود ١٩/٦١

القَدِيْمُ بِالزّمَان pre - eternal by virtue of time

كالعقل ١٩/٦١

القَضَاء Divine decree

صور قامت به أى بالقلم ٢١/٤٦، الصّورالكلّية القائمة بالعقل ١٢/٤٧

القَضَاءُ الإجْمَالِىّ non - detailed Divine decree

قلمه قضاءه الإجمالى ٦/٤٧

القَضَاءُ التّفْصِيلِىّ detailed Divine decree

الصّورالقائمة بالعقل قضاءه التّفصيلىّ ٦/٤٧

القَضَاءُ الحَتْمِى unchangeable decree

لاردّ ولايبدّل ٢٢/٤٦

القَضَاءُ العَيْنِىّ concrete decree

إطلق السيّد المحقّق الدّاماد القضاء العينىّ عليها (= الصّورالجزئيّة) ١٩/٤٧

القَلَم (the higher) pen

واسطة لإضافة جميع صور ما دونه ١٩/٤٦

القَوَاهِرُ الأدْنيَن the lower victorious (lights)

الطّبقة العرضيّة من العقول أعنى القواهرالأدنين بلسان الإشراق ١٠/٥٨

الْقَوَاهِرُ الأَعْلَيْن (قاهر أعلى) the higher victorious (lights)

أى العقل الطّوليّة ٨/٥٨، المثل أمثال للإشراقات العقليّة الّتى فى سلسلة القواهر الأعلين ١٦/٦٨

الْقَوَاهِرُ الطُّوْلِيَّة vertical victorious (lights)

وإن لأعلين، أى القواهر الطّوليّة ١/٦٧

الْقَوْسُ النُّزُولِىّ arc of descent

وفى مقابله القوس الصّعودىّ مراتبه كمراتبه ١٤/٥٨

قوّةُ الشَّىء potentiality of a thing

بما هى قوّة الشّىء ليست بشّىء ١٠/٥٧

الْقُوَى الأَلْفِيَّة the thousand - fold faculties

النّفس فى مرتبة ذاتها ببساطتها تشتمل على كلّ القوى الألفيّة ١٤/٦٩

الْقُوَى الظَّاهِرَةُ وَالبَاطِنَة external and internal faculties

فى هذه النّشأة عشرة وفى نشأة المثاليّة أيضا عشرة ١٠/٥٩

الْقَيُّومِيَّة constitutingness

ليست نسبة عقليّة بل هى نسبة إشراقيّة ١٠/٣٠

الْكَائِن generated being, entity in state of generation

الفعل إن كان مسبوقا بالمادّة والمُدّة ١١/٥٦

الكَثَرَات multiplicities

الكثرات والمركّبات لابدّ أن تنتهى إلى الواحدات والبسائط ٧/٣٢

الْكَثْرَةُ الْعَدَدِيَّة numerical multiplicity

فى الجواهر بالمادّة ولواحقها وفى الأعراض بالموضوعات ١٨/٢٢

الْكَثْرَةُ فِى الوَحْدَة multiplicity within unity

إشارة إلى مسألة الكثرة فى الوحدة و إنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحوأعلى ١٦/٤٣، يعنى انّ المرتبة الأعلى من الوجود بوحدتها و بساطتها جامعه لكلّ الوجودات ١٦/٤٢

الْكَثْرَةُ النَّوْعِيَّة specific multiplicity

بالمهيّات ٢٧/٢٢ ، العقول العرضيّة المتكافئة فيها كثرة نوعيّة ٦/٤٧

الْكَثِير multiple, many

مبدء الواحد ١٩/٢٠ ، فواحد جا مصدر الكثير وقد علم استحالته ٧/٧٣

كَدْخُدَائِيَّة عَالَمِ الْعَنَاصِر the lordship of the world of elements

إليه (= العقل العاشر) مفوّض كد خدائيّة عالم العناصر ١٨/٦٠

الْكَلَام speech

اختاروا اللّفظ لأنّ يكون مسمّى لاسم الكلام ٦/٥٢ فى تقسيمه ١/٥٣ ، إنّ الوجود بشرا شره مراتب الكلام ١٣/٥٣

الْكُلّ the whole

إنّ كثيرا من الفلاسفة يُسمّون السّماء الأولى جرم الكلّ وحركتها حركة الكلّ ١٤/٢٤

الْكُلِّيّ universal

إذا يقولوا: «ربّ النّوع كلّى» المراد بالكلّيّة السّعة الوجوديّة ٦/٧٠

الْكُلِّيُّ الطَّبِيعِيّ natural universal

موجود والمهيّة متحقّقة بواسطة الوجود ٢٠/٥٠ ، إنّ المهيّة المطلقة كلّى طبيعىّ ٢٠/٧٢

الْكَلِمَاتُ التَّامَّات the perfect words

فى مأثورات أئمّتنا ـ عليهم السّلام ـ : «نَحْنُ الكَلِمَاتُ التَّامَّات ٧/٥٣

الْكَلِمَاتُ الْوُجُودِيَّة the existential words

تحصل من تقاطع النّفس الرّحمانى وهوالوجود المنبسط ١٨/٥١

الْكَلِمَاتُ اللَّفْظِيَّة the verbal words

تحصل من تقاطع النّفس الإنسانى فى المقاطع الثّمانيّة والعشرين ١٨/٥١

كَلِمَاتُ الله the words of God

إنّ الوجودات كلماته لأنّها معربة عمّا فى الضّمير ١٦/٥١

الْكَمَال perfection

هو كلّ ما يمكن بالإمكان العامّ للوجود ١٥/١٩ ، معطى الكمال ليس فاقداً لـه ٦/٣٤

الْكَنْزُ الْمَخْفِىّ hidden treasure

الخفاء المطلق المعبّر عنه بالكنز المخفىّ ١٣/٣٠

كَوْكَبُ الْعِشْق the star of love

كزهرة فإنّها كوكب العشق والمحبّة ٤/٦٨

لَابِشَرْط non - conditioned

إمّا أن تعتبر (= الأجزاء) فى الذّهن لابشرط فهى الأجزاء الحمليّة ١٥/٢٨

الـلّازِم consequent

ممتنع الانفكاك عن الملزوم ٩/٣٦

الـلّا شَىْء non - thing

المادّة الأولىٰ وهى الـلّاشىء يعنى لاشيئيّة لها فعليّة فإنّها قوّة محضة ٩/٥٧

لِذَاتِهِ by virtue of its essence

بذاته ولذاته كالظّرف والمجرور ٧/١٨

اللّوْحُ المَحْفُوظ the preserved tablet

منزلتها من العقل منزلة اللّوح الحسّى من القلم الحسّىّ ١٢/٤٧

«مَا» الشَّارِحَة «what» of lexical explanation

مطلبه مقدّم على مطلب «هل البسيط» ٦/١٨

مَا بِالذَّات essential

يختلف ولايتخلّف ٢٣/٥٢

مَا بِهِ الامْتِيَازُ الذَّاتِيّ essential distinguishing factor

ما به الاشتراك الذّاتىّ يستدعى ما به الامتياز الذّاتىّ ٤/٢١

المَادَّةُ الأُولىٰ prime matter

وهى الـّلاشىّ يعنى لاشيئيّة فعليّة لها فإنّها قوّة محضة ٩/٥٧

المَادَّةُ وَالصُّورَةُ الخَارِجِيَّتَين external matter and form

الأجزاء الخارجيّة أعنى المادّة والصّورة الخارجيّتين ١٩/٢٧

المَادَّةُ وَالصُّورَةُ الذِّهْنِيَّتِين mental matter and form

كما فى الأعراض ١١/٢٧ ، الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة أعنى المادّة والصّورة الذّهنيّتين ١٨/٢٧

المَادَّةُ والصُّورَةُ العَيْنِيَّة concrete matter and form

كما فى المركّبات الخارجيّة ١٠/٢٧

المُبْتَدَع directly innovated

الفعل إن لم يكن مسبوقاً بالمادّة والمدّة ١٢/٥٦

المَبْدَءُ الأوّل the first source

والكلّ بالقياس إلى المبدء الأوّل كشىء واحد حىّ ١٢/٢٤

المُتَحَرِّك the moving (thing)

المحرّك مضايفة له ١٢/٣٥

المُتَضَايِفَان two correlatives

متكافئان قوّة وفعلاً ١٩/٣٤

المُثُل ideas

فعلمه (= الله) مثل قائمه بالذّات على رأى أفلاطون ١٢/٣٧ ، إنّما سميّت العقول المتكافئة مُثُلا لكونها أمثالا لمادونها ومثالات وآيات لما فوقها، ١٤/٦٨ ، أرجاع الصّور المرتسمة إلى المُثُل أولىٰ و أحقّ من إرجاع المُثُل إليها وتأويلها بها ٤/٧٢ . إرجاع الصّور المرتسمة إلى المُثُل أولى وأحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ٤/٧٢

الْمِثَالُ الأفْلاطُونی Platonic Idea

لكلّ نوع فرده العقلانیّ ۱٤/٦۸

الْمِثَالُ النُّورِیّ luminous Idea

الّذی یقال له ربّ النّوع ۲/٤۷ ، هوالأصل، والأصنام والطّلسمات فروع ٤/۷۰ ، موجود شخصیّ ۱۱/۷۲

الْمُثُلُ الأفْلاطُونِیَّة Platonic Ideas

تحقیق فی مهیّتها بعد الفراغ عن إنیّتها ۱۲/٦۸ ، تأویلات القوم لها ۱/۷۱

الْمُثُلُ الْمُعَلَّقَة image (Ideas) in suspense

الصّور الجزئیّة عندهم المثل المعلّقة ۱٤/٤۷ ، أی عالم المثال والخیال المنفصل ۱۲/۵۸ ، من نور الشّهود والعقول والأرباب الّتی بإزاء المثل المعلّقة ۲۱/٦٦ ، عالم المثال یعنی المثل المعلّقة الّتی هی بإزاء الأشخاص ۱۹/۷۱

الْمُثُلُ النُّورِیّة luminous Ideas

یجیء إثباتها فی الفریدة المعقودة لبیان الأفعال ۱٤/۳۷ ، الصّور القضائیّة المراد بها المثل النّوریّة ۲۳/٤٦

مُثُل ذِیْ شَارِقَة luminous Ideas

نوریّة ، أی الطّبقة العرضیّة من العقول ۹/۵۸

الْمُجَرَّد non - material

کلّ مجرّد عاقل ۹/۳٤ ، تعقل المجرّد عین ذاته الوجودیّة وإن لم یکن عین مهیّته ۷/٦۰

الْمُجَرَّدُ الأخَسّ lower non - material

إمکان المجرّد الأخسّ و هو النّفس دلیل علی إمکان المجرّد الأشرف وهو العقل ۱٦/۷۳

الْمُجَرَّدُ الأشْرَف higher non - material

إمکان المجرّد الأخسّ وهو النّفس دلیل علی إمکان المجرّد الأشرف وهو العقل ۱۷/۷۳

الْمُحْدِث creator

لابدّ لكلّ حادث من محدث ٢٢/٦١

الْمُحَرِّك mover

لامحالة ينتهى إلى محرّك غير متحرّك أصلا ١/٢٠ ، مضايفة للمتحرّك ١٢/٣٥

الْمُخْتَرَع the created (being)

الفعل إن كان مسبوقا بالمادّة دون المدّة ١٢/٥٦

الْمَدْرَكُ الْوَاحِدُ الْجَمْعِيّ the one all - comprehensive sign of perception

ما ينال المدارك بوجودات متشتّتة يناله بمدرك واحد جمعىّ هو ذاته المتعالية ١٨/٥٤

الْمَدْلُولاتُ الإلهيّة Divine significations

كلّ الوجودات له دلالة بالذّات عليها ١٤/٥٢

مِرْآتُ الْحقّ the mirror of the Truth

الكلّ مرائى ذاته (= الإنسان الكامل) كما هو مرات الحقّ ٢٠/٤٢

الْمَرَاتِبُ الثّمانية وَالْعِشْرِيْن the twenty - eight levels

هى العقل والنّفس والأفلاك التّسعة والأركان الأربعة والمواليد الثّلاثة وعالم المثال والمعقولات التّسع العرضيّة ١٩/٥١

الْمُرَكَّب composite

كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه ٩/٢٨

الْمَرَكّبات composites

الكثرات والمركّبات لابدّ أن تنتهى إلى الوحدات والبسائط ٥/٣٢

الْمُرَكّبَاتُ الْخَارِجِيّة external composites

المادّة والصّورة العينيّة كما فى المركّبات الخارجيّة ١٠/٢٧

الْمُسَبَّب the (thing) caused; effect

العلم بالسّبب علم بالمسبّب ١/٣٦ ، تخلّفه عن السّبب غير جايز ٨/٦١

الْمُسَمّیٰ (the thing) named

العرفاء يطلقون الاسم على نفس الوجود والمسمّى على الوجود الصّرف ۳/۳۳

الْمِصْداق the referent of a concept, a notation

جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد ۲۰/٤۱

الْمُضَاف correlation

أمر معقول بالقياس إلى الغير ۱٦/۳٥

الْمُضَافُ الْحَقِيقِىّ real correlation

الصّفة الإضافيّة كالقادريّة مضاف حقيقى ۷/۳۰

الْمُضَافُ الْمَشْهُورِىّ correlation as commonly understood

الصّفة الحقيقيّة ذات الإضافه كالقدرة مضاف مشهورىّ ۷/۳۰

الْمَظَاهِر locii of manifestation

من الأجسام الفلكيّة والعنصريّة ۱۹/٥۷

الْمُفَارِق non - material

لايجوز عليه التّجا فى ولاالحركة ۳/۷۰

الْمُفَارِقَات non - materials

لاحجاب من المادّة ولواحقها من الزّمان والمكان فيها ۳/٦٥

الْمَفْهُوم concept, notion

جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد ۲۰/۳۱

الْمَعَانِى العَامَّة general meanings

الألفاظ موضوعة لها ۱٦/۳۳

الْمَعَانِى الْعَرَضِيَّةِ الإضَافِيَّة accidental relational meanings

قد يطلق العلم ويراد بها معانيها الإضافيّة العرضيّة ۱٤/٤٥

الْمَعْقُول intelligible

مفهومه بالنّظر إلى مفهوم العاقل معقول ١٥/٣٥

الْمَعْلُول the (thing) caused, effect

العلّة مضايفة للمعلول و المحرّك للمتحرّك ١٢/٣٥ ، العلم بالعلّة بما هى علّة تقتضى العلم بالمعلول ٤/٣٦ ، شأن من شؤون العلّة ١٢/٣٦ ، كلّ معلول ملائم لعلّته المقتضية إيّاه ١٢/٢٥ ، العلم بالعلّة فى الأزل يستلزم العلم بالمعلول فى الأزل ٢١/٣٦

الْمَعْلُولُ الْأَوَّل the first (thing) caused, the first effect

ذاته تعالىٰ علم تفصيلى به وإجمالى بما عداه من الممكنات ١٣/٣٩

الْمَعْنَى الْحَرْفِىّ non - self - subsistent meaning

الوجود الرّابط أوالمعنى الحرفىّ لانفسيّة له ١٠/٤٤

الْمَكْنُونُ الْغَيْبِىّ absolutely hidden

إعراب وإظهار بذاته لذاته ١/٣٣

الْمَلْزُوم antecedent

الـلّازم ممتنع الانفكاك عنه ٩/٣٦

الْمَلَكَة habitus

اذ خمّرت طينتنا بها ٢/٥٠ ، إنّما تحصل من تكرّرالأفعال والحركات ٦/٥٠

الْمَلَكُوت the angelic world of souls, super - sensible world

بالمعنى الأعمّ و هوالعالم الغيب جملة و ملكوت بالمعنى الأخصّ وهو عالم المثال ١٦/٥٧

الْمُمْكِن the possible

من ذاته أن يكون ليس وله من علّته أن يكون أيس ١٠/٤٩

الْمُمْكِنُ الأخسّ the lower possible

إذ تحقّقا فالممكن الأشرف فيه سبقا ١٩/٧٢

اَلْمُمْكِنُ الأَشْرَف the higher possible

اَلْمُمْكِنُ الأخسّ إذ تحقّقا فالممكن الأشرف فيه سبقا ١٩/٧٢

اَلْمُمْكِنُ الأقْرَبُ الأشْرَف the nearest higher possible

وهو العقل الأوّل ١٨/٤٦

اَلْمُمْكِناتُ الْعَدَمِيَّة non - existent possibles

لزم الخلف (لو كان) الواجب البحت مختلطا بالممكنات العدميّة ١٢/٢٨

اَلْمُوجَب - بفتح الجيم - unfree agent

أى فاعلا يجب فعله لا بقدرته واختياره ١٠/٤٨

اَلْمُوجِب - بكسر الجيم - free agent

أى فاعل يجب فعله بقدرته واختياره ٨/٤٨

اَلْمُوجِبَة الكُلِّيَّة affirmative universal proposition

انعكاسها كنفسها ٩/٣٤

اَلْمَوْجُود existent

مقسم للخير والشرّ ٢١/٢٥، إمّا خير محض وإمّا شرّ محض ١/٢٦، كلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه ولو بالوجوه العامّة ١٣/٣٤

اَلْمَوضُوعُ الْقَابِل susceptible subject

فرق بين عدم الشّيء مطلقا وبين عدمه عن موضوع قابل ٦/٢٧

اَلْمَهِيَّة quiddity

فيه(= الله) هى الإنيّة ٢٢/٣٠، تقرّرها منفكّا عن الوجود باطل ٤/٣٧، حيثيّة ذاتها حيثيّة المغايرة مع المهيّة الأخرى ١١/٤١

اَلْمَهِيَّة التَعَمُّلِيَّة quiddity elaborated by the mind

الإمكان إن كان موضوعه المهيّة التّعمليّة كان ذاتيّا ٥/٣١

الْمَهِيَّة الْمُطْلَقَة absolute quiddity

كلّىّ طبيعىّ ١٠/٧٢

النَّاسُوت the world of bodily forms, material world

هى أفراد طبيعيّة لنوعه ١٧/٦٩

النِّسَبُ النّورِيَّة luminous relations

النّسب الوضعيّة والهيآت الواقعة فى عالم الطّبيعة أظلال النّسب النّوريّة و الهيآت المعنويّة ٢٠/٦٧

النِّسَبُ الْوَضْعِيَّة conventional relations

والهيآت الواقعة فى عالم الطّبيعة أظلال النّسب النّوريّة والهيآت المعنويّة ٢٠/٦٧

النِّسْبَةُ الإشْرَاقِيَّه illuminative relation

القيّوميّة ليست نسبة عقليّة بل هى نسبة إشراقيّة ١٠/٣٠

النِّسْبَةُ الذِّهْنِيَّة mental relation

صرف الوجود نسبة ذهنيّة ٢٠/٤٠

نِسْبَةُ الشَّىء relation of a thing

إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه ٤/١٩

النِّسْبَةُ الْعَقْلِيَّة intellectual relation

القيّوميّة ليست نسبة عقليّة بل هى نسبة إشراقيّة ١٠/٣٠

النَّشْأةُ المِثَالِيَّة imaginal world

القوى الظّاهرة والباطنة فى هذه النشأة عشرة و فى النّشاة المثاليّة أيضا عشرة ١٠/٦٩

النِّظَامُ الرَّبَّانِىّ Divine order

فالكلّ من نظامه الكيانىّ ينشاء من نظامه الرّبانّى ١٤/٤٦

النِّظَامُ الکیانیّ universal order

فالکلّ من نظامه الکیانیّ ینشأ من نظامه الرّبانیّ ۱٤/٤۷

نُعُوتُهُ (=الله) الثُّبُوتِیَّة positive attributes of God

یقال لها صفات الجمال ۱۱/۲۹

نُعُوتُهُ (=الله) السَّلْبِیَّة negative attributes of God

یقال لها صفات الجلال ۱۱/۲۹

النَّفْس soul

حرکة النّفس لابدّ لها من مخرج فاعلی و کذا من مخرج غائی ۵/۲۰، خروجها من القوّة إلی الفعل لابدّ لها من مخرج فاعلیّ ٦/۲۰، کلّ مطلوب تنالـه النفس لاتقف عنده ۷/۲۰، علمها بالصّور المثالیّة الّتی فی عالمها عین قدرته علیها ۱۳/٤۰، اسم النّفس لما یتعلّق تعلّقا تدبیریّا بالجسم ٤/۵۹ ، فی مرتبة ذاتهـا ببساطتها مشتمل علی کلّ القویٰ ۱۳/٦۹، والعقل متخالفان نوعا واختلافهما بالنّقص والکمال ۲۰/۷۰، النّورالاسفهبدی النّفس ۱۰/۷۳، المجرّد الأخسّ وهوالنّفس ۱٦/۷۳، ولمّا صحّ الإمکان علی النّفس صحّ علی طبیعة الجوهر المجرّد مطلقا ۲۱/۷۳

النَّفَسُ الإنْسَانِیّ human breath

الکلمات اللّفظیّة تحصل من تقاطع النّفس الإنسانی ۱۷/۵۱

النَّفَسُ الرَّحْمَانِیّ Divine breath

الکلمات الوجودیّة تحصل من نقاطع النّفس الرّحمانیّ ۱۸/۵۱

النَّفْسُ الْعَقْلِیَّة intellectual soul

والکلّ . . . کشیء واحد حیّ له نفس عقلیّة ۱۲/۲٤

نَفْسُ الْکُلّ universal soul

یعنون بها جملة الأنفس المحرّکة للسّماویّات ۱٦/۲٤

النَّفْسُ الكُلِّيّ universal soul

النّفس والعقل الكلّيين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

النَّفْسُ النَّاطِقَة rational soul

بذاتها البسيطة مستحقّ لحمل عاقل ومتوهّم وحسّاس كلّ على مراتبها ٨/٦٩

النُّفُوسُ الأرْضِيَّة terrestrial souls

والنّور الاسفهبد من النّفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧

النُّفُوسُ الفَلَكِيَّة spherical souls

والنّور الاسفهبد من النّفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧

النُّفُوسُ الطَّاهِرة pure souls

عن علائق عالم الطّبيعة ١٣/٥٣

النَّفْسُ وَالعَقْل soul and the intellect

اختلافها بالنّقص والكمال لابالنّوع ١٧/٧٣

النُّور light

هو الظّاهر بذاته المظهر لغيره ١١/٣٢ ، الوجود والنّور واحد وفى عين وحدته غير متناة شدّة ٣/٤٢ ، الفياضيّة لازم النّور وهذا النّور عين المشيّة والشّعور ١/٤٨

النُّورُ الأبْعَد الأسفَل the most remote lower light

يشاهد العالى حتّى نورالأنوار ٢٢/٦٤

النُّورُ الإسْفَهْبَد marshalling light

من النّفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧ ، أى النّفس ١٠/٧٣

النُّورُ الأقْرَب the nearest light

هوالعقل الأوّل ١٠/٦٣

نُورُ الأنْوَار the light of lights

لها مشاهد ١٥/٦٣ ، له إشراق على كلّ بغير واسطة ١١/٦٤

النُّورُ الْحَقِيقِيّ the real light

والهويّة الصّرفه علم ٢٠/٣٢

النُّوْرُ السَّانِح (spiritual) accidental light

النّور الحاصل فى النّور المجرّد من نورالأنوار ١٤/٦٤

نُوْر الشُّهُود the light of contemplation

يسمّو كلّ نور شارقة ١٨/٦٦

النُّورُ الْقَاهِر the victorious light

من عالم العقل ممّا هوالأكثرتداولا فى لسان الإشراقيّين ٢٠/٥٧ ، كلّ نور قاهر غير النّور الأقرب إلى نور الأنوار يقبل الإشراق ٦٣ ٢٢ ، فى صنمه الغاسق حكمه من القهر والحبّ ونحوهما انسحب ١/٦٨ ،سنذكربوجود النّورالمدبّرعلى وجودالنّور القاهر ٢٠/٧٠ ، أشرف من النّور المدبّر وأبعد عن علائق الظّلمات ١٣/٧٣

النُّورُالْعَرَضِيّ accidental light

فيّاض للشّعاع ١٣/٣٢

النُّورُ المُدَبِّر the guiding light

سنذكر بوجود النّورالمدبّرعلى وجود النّور القاهر ٢٠/٧٠ ، النّورالقاهرأشرف من المدبّر وأبعد عن علائق الظّلمات ١٣/٧٢

النُّورُ الْمَعْنَوِى the spiritual light

إنّ شعاع النّور المعنوىّ الأنوار القاهرة والاسفهبديّة ١٤/٣٢

نُوْرُ النُّوْر light of light

النّور الأقرب لنور النّور مفيض نورثان وثالث ١٠/٦٣

النُّوْرِيَّة الحِسِّيَّة sensible luminousity

العرضيّة العديمة الشّعور ٨/٤٠

النُّوْرِيَّةُ الحَقِيقِيَّة real luminousity

كان علمه تعالى نوريّته لكن لاالنّوريّة المصدريّة بل الحقيقيّة ٧/٤٠

النُّورِيَّة الْمَصْدَرِيَّة verbal luminousity

كان علمه تعالى نوريّته لكن لاالنّوريّة المصدريّة ٧/٤٠

الْوَاحِد the One

أى لا شريك له مطلقا ٨/٢٧ ، لايصدر عنه إلّا الواحد ٢١/٥٩ ، فواحد جا مصدر الكثير وقد علم استحالته ٧/٧٣

الْوَاحِدُ بِالْعَدَد one in number, numerical one

هذا العالم إنسان كبير واحد بالعدد ١٠/٢٣

الْوَاجِبَان two neccessary (existent)

إذا فرض الواجبان لم يكن بينهما تلازم ٣/٢٨

الْوَاجِبُ الْبَحْت pure Necessary (Existence)

لزم الخلف (لوكان) الواجب البحت مختلطا بالممكنات العدميّة ١٢/٢٨

الْوَاجِب تَعَالَى The Neccessary (Existent) most high

لامهيّة للواجب تعالى سوى الوجود الصّرف ٦/٣١

وَاجِبُ الْوُجُود Neccessarily Existent

واجب العلم والقدرة والإرادة٢٢/٣٣ ، لاشريك له فى الوجوب الذّاتى ١/٢٣ ، إذا كانت الأجزاء واجبات لزم تعدّد الواجب ١/٢٨ ، إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) وجوديّة فعليّة احتاج الواجب فى الوجود ٥/٢٨

وَاجِبُ الْوُجُودِ بِالذَّات Necessarily Existent by Itself

واجب الوجود من جميع الجهات ٢/٣٤

الْوَاسِطَة فی الثُّبُوت mediator of subsistence

كما فی وساطة وجود الحقّ لتحقّق الوجود الخاصّ الإمكانی ١٢/١٨

الْوَاسِطَة فی العُرُوض mediating in occurrence

كما فی وساطة الوجود الخاصّ فی تحقّق المهيّة ١٠/١٨

الْوُجُوب neccessity

نسبة الشّیء إلی نفسه مكيّفة بالوجوب ٤/١٩ ، لافرد لطبيعة الوجوب سواه (= سوی الواحد) ٨/٢٧

وُجُوبُ الاخْتِيَار neccessity of choice

لاينا فی الاختيار ٨/٤٩

الْوُجُود existence

ثبوته لنفسه ضروریّ ٢/١٩ ، المراد بهحقيقة الوجود الّذی ثبت أصالته ١٩/١٨ ، مقول بالتّشكيك ١٣/٣٣ ، تقرّر المهيّة منفكّا عن الوجود باطل ٤/٣٧ ، لـه مراتب ١٧/٤٠ ، والنّور واحد و فی عين وحدته غير مثناة شدّة /٣/٤١ ، حيثيّة ذاته حيثيّة الإحاطة ١٣/٤١ ، إمّا ذهنیّ و إمّا عينیّ ٢/٤٥ ، الإيجاد متفرّع عليه ٢٢/٥٠ ، بشراشره مراتب الكلام ١٣/٥٣

الْوُجُودُ الْإمْكَانِیّ possible existence

خير بذاته وخير بمقايسته إلی غيره ١١/٢٥ ، لـه نسبة إلی الفـاعل وله نسبة إلی القابل ٢/٥١

الْوُجُودُ الْبَسِيط simple existence

إنّ الوجود البسيط كـلّ الوجودات بنحو أعلی ١٦/٤٣ ، مشتمل علی كـلّ الخيرات ١١/٤٦ ، مشتمل علی جميع وجودات مـا دونه بدون انثلام فی وحدته وبساطته ٣/٦٩

اَلْوُجُودُ بِشَرْطِ لا negatively conditioned existence

هوالواجب تعالىٰ ۱٤/۲۰

اَلْوُجُودُ التَّجَرُّدِىّ non - material existence

الوجود العينى إمّا وجود تجرّدى وإمّا وجود مادّىّ ۳/٤٥

اَلْوُجُودُ الْحَقّ Existence of the True

هوالله جلّ شأنه ۱۸/٤٠

اَلْوُجُودُ الْحَقِيقِىّ real existence

حصره فى الحقّ تعالىٰ لاينافى وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازيّة ۱۳/٤٩

اَلْوُجُودُ الذِّهْنِىّ mental existence

إمّا بنحو الارتسام و إمّا بنحو الاتّحاد ۲/٤٥

اَلْوُجُودُ الرَّابِط copulative existence

والمعنى الحرفىّ لانفسيّة له ۱۱/٤٤

اَلْوُجُودُ الصِّرف pure existence

لامهيّة للواجب تعالىٰ سوى الوجود الصّرف ۱٦/۳۱ ، عين الرّضا والعشق بذاته وبآثاره ۲۲/۳۲ ، يجمع كلّ وجود بنحو أعلى ۱۱/٤۱ ، نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود ۸/٤۲ ، اعنى الوجود المجرّد عن المجالى والمظاهر ۱٤/٤٤

اَلْوُجُودُ الْعَيْنِىّ real existence, concrete existence

إمّا وجود تجرّدى وإمّا وجود مادّىّ ۳/٤٥

اَلْوُجُودُ الْمَادِّىّ material existence

الوجود العينى إمّا وجود تجرّدى وإمّا وجود مادّىّ ۳/٤٥

اَلْوُجُودُ الْمُجَرَّد non - material existence

عن المجالى والمظاهر ، والدّال والمدلول فيه واحد ۳/٥۳

الْوُجُودُ الْمُسْتَعَارُ الْمَجَازِيّ non - real and borrowed existence

الوجود الحقيقيّ فی الحقّ تعالىٰ لاينافی وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازيّة ١٣/٤٩

الْوُجُودُ الْمُضَافُ إلَی الْمَهِيَّة existence related to quiddity

كالظلّ فينا سب صدور الجسم المظلم ٩/٦٠

الْوُجُودُ الْمُضَافُ إلى نورالْأنوار existence related to the light of lights

نور فيناسب صدور العقل الثانیّ الذی أيضا نور ١٠/٦٠

الْوُجُودُ الْمُطْلَق absolute existence

فيضه المقدّس هوالوجود المطلق المنبسط على أشياء ٤٠ ١٧ ، فعله (= الله) ١٨/٤٠

الْوُجُودُ الْمُقَيَّد determined existence

أثره (= الله) ١٩/٤٠

الْوُجُودَات existences

كلّ الوجودات له دلالة بالذّات على مدلولات إلهيّة ١٥٢ ١٤ ، إذا اضيف اليه (= الله) تعالىٰ كانت الكلّ إعرابا عن الغيب المصون والكنز المدفون ٢٢/٥٣

الْوُجُودَاتُ الْمُتَرَتِّبَة الطُّولِيَّة vertical hierarchy of existences

كمرائی يتكرّر فيها نقوش العالم بأجمعها ٤/٤٦

الْوُجُودَاتُ الْمُقَيَّدَة determined existences

من المجرّدات والمادّيّات ١٣/٣٠

الْوَحْدَة unity

لم يكن تركيب حقيقیّ مودّ إلى الوحدة ٤/٢٨

الْوَحْدَةُ التَّامَّة perfect unity

عند ظهوره (= الانتساب الإشراقی) بالوحدة التامّة ينفی كلّ مستشرق وينفی

كلّ قابل غاسق ٤١ ٢

الْوَحْدَةُ الْحَقَّةُ الحَقِيقِيَّة true and real unity

لعدم ربط المركّب وباقى الوحدات العدديّة بتلك الوحدة الحقّة الحقيقيّة ١٣/٥٩

الْوَحْدَةُ الْحَقَّةُ الظِّلِّيَّة true but shadowy unity

إنّ الوجود فى الكلّ عين الهويّة والوحدة الحقّة الظّلّية ١٤/٢٣

الْوَحْدَةُ الْعَدَدِيَّة numerical unity

لعدم ربط المركّب وباقى الوحدات العدديّة بتلك الوحدة الحقّة الحقيقيّة ١٣/٥٩

الْوَحْدَةُ فِي الْكَثْرَة unity within multiplicity

يعنى ان فيضه المقدّس ورحمته الواسعة فى كلّ المهيّات أحاط بكلّ شىء ٢١/٤٢،
والأمر تابع ، إشاره إلى مسألة الْوَحْدَة الْكَثْرَة ٢٣/٤٣

الْوَحَدَات units

الكثرات والمركّبات لابدّ أن تنتهى إلى الوحدات والبسائط ٥/٣٢

الْوَسَاطَةُ فِي الْعُرُوض mediating in occurence

المهيّة متحقّقة و إن كان بوساطة الوجود وساطة فى العروض ٢٠/٥٠

الْوَضْع position

إنّ الجسم والجسمانىّ لايؤثّر إلّا بالوضع ٤/٦٧

الْوَضْعُ الإلٰهِيّ Divine - designation

كلّ جزئىّ من الأسماء وضع وضعا إلٰهيّا لمعنى مّا ١٩/٥٢

«هَل» الْبَسِيطَة simple " whether - ness"

مطلب «ما» الشّارحة مقدّم على مطلب «هل» البسيطة ٦/١٨

الْهُوِيَّة ipseity

هويّتان بتمام الذّات قد - خالفتا لابن الكمونة استند ٧/٢١

الْهَيُولیٰ matter

له كثره استعداد غير متناهية بقبول الصّور ۲۱/۶۰

الْهَيُولیٰ الْأُولیٰ prime matter

الشّیء فی الدّهر مع هيولاه الأولیٰ والثّانيّة اجتمع ۱۷/۷۱

الْهَيُولَی الثّانِيَة second matter

الشّیء فی الدّهر مع هيولاه الأولیٰ والثّانية اجتمع ۱۷/۷۱

فهرست نامهای اشخاص وفرقه ها و گروها

الرّضا ـ صلوات الله علیه ـ

قال : « وقد علم أولوالالباب أنّ ما هناك لایعلم إلّا بما هیٰهنا » ۶/۲۹ ، كقوله (ع) : «وله معنی الرّبوبیّة إذ لامربوب . . .» ۲۰/۴۵

سقراط (Socrates)

إنّما نسبت (= المُثُل) إلی افلاطون لأنّه واستاده سقراط كانا یفرطان فی هذا الرّأی ۱۸/۶۸ ، انّ افلاطون وسقراط وغیرهما قالوا : « لكلّ نوع فرد مجرّد غیرداثر » ۴/۷۱

السّیّد الدّاماد، السّیّد المحقّق الدّاماد

قال فی التّقدیسات : « وهو (= الله) كلّ الوجود وكلّه الوجود » ۱۸/۴۳ ، أطلق القضاء العینیّ علیها (= الصّورالجزئیّة) ۱۸/۴۷ ، قال : المثال صور أفراد نوعه الّتی فی الهیولیٰ لٰكن بما هی تضاف للمبادی الأُولیٰ ۱۱/۷۱

الشّاعر

كقوله : «وإن مالكُ كانت كرام المعادن» ۸/۲۳

الشّرق

أی حكماء لهم استیهال إشراق النّور علی قلوبهم ۲۱/۶۲

شهاب الدّین السّهروردی ← شیخ الإشراق

الشّیخ الإشراقی ، شهاب الدّین السّهروردی ، شیخ الطّائفة الإشراقیّة

علی تعریفه «العلم كون الشّیء نوراً لغیره » ۲۰/۳۲ ، فذاك (= الصّورة العینیّة عین الصّورة العلمیّة) قوله ۱۹/۳۷ ، لاینبغی أن یقدح طریقته بل القدح فیه من حیث انتفاء العلم التفصیلیّ فی مرتبة الذّات ۷/۴۳ ، قال : «علمه تعالیٰ یرجع إلی بصره لا إنّ بصره یرجع إلیعلمه» ۷/۵۱ ، أسّس أُسّا فی حكمة الإشراق فی باب مصدریّة الواحد لحصول التّكثّر ۱/۶۳ ، قوله فی حكمة الإشراق فی النّورالسّانح ۱۳/۶۴ ، بیّن فی المطارحات أنّ كلّ فعل ذی نما من جسم لدی الإشراقیّین من صاحب الطّلسم ۸/۶۸ ، یفهم من بعض كلماته

فهرست نام کتابها

Ibn al - Arabî, all under the light of the Shi'a traditional interpretation.

The *Sharh - i Manzumah* is divided into seven books, each of which is - divided into several chapters and each chapter into several sections. Books one and two are the most basic parts of the whole work; they deal with the problems of existence, essence, substance and accident. The rest of the book is devoted to theology, natural philosophy, and ethics.

In view of the important contribution of Sabzawârî to philosophical thought, Prof. T. Izutsu and myself decided to prepare an English translation of books one and two of the *Sharh - i Manzumah* in order to introduce a yet relatively unknown thinker to Western scholarship. This translation was published in New York (Caravan Books, 1977).

We also published a critical edition of the Arabic text, which is the first volume of a series called Persian Wisdom (Danish - i Irani). It was published by the Institute of Islamic Studies, Tehran Branch in 1969.

I am very pleased that after twenty years I have been able to edit the second volume of the *Sharh- i Manzumah*, which consists of the various problems on speculative theology. It is hoped that in the near future the rest of this book may be prepared for publication.

M. Mohaghegh

November 20th , 1989

conduct as a Sūfī guide. Sabzawari's life was extremely simple; he lived in a small and humble dwelling, and his food and clothing were kept at the level of mere subsistence. When the Qâjâr king Nasir al - Dîn Shâh visited the philosopher, he was surprised by this great simplicity. Sabzawârî understood the king's surprise and recited this verse :

If the house is humble and dark , I shall give you a place to sit in my bright eyes.

As a master of theoretical philosophy and an exemplar of its practice, Sabzawâri continued to teach and to direct students for forty years. His death occurred in 1872.

Sabzawârî was a prolific and industrious scholar; he wrote many books, both in Arabic and Persian, on logic, philosophy, theology and mysticism. Besides these he wrote a volume of persian poetry and a commentary on the *Mathnawi* of the great Persian mystic - poet, Jalâl al - Din Rûmî.

The most famous of Sabzawârî's writings is the *Sharh - i Manzumah.* This work, written in Arabic, consists of a series of poems on the essential questions of philosophy with the author's own commentary. In a remarkable way, Sabzawârî has been able to gather and analyse in this work the ideas of many different schools of Islamic philosophy. The *Sharh - i Manzumah* has gained great popularity among students of religion aud philosophy in Iran where it is still used as a text - book. It is noteworthy that during the past 120 years at least five important commentaries have been written on this book and several lithographe editions of it have come out.

After the Islamic Revolution of Iran, Sabzawârî's philosophy has become more popular among the new generation. The first edition of the Persian translation of *The Metaphysics* of Sabzawârî by the late professor M. Mutahhari was a best seller among books published in the last ten years in Iran. This is mainly due to the fact that his philosophy is a combination of the rational thinking of Avicenna, the illuminationist philosophy of Suhrawardi and the Mysticism of

phical tradition. They not only considered philosophy an independent discipline but also applied philosophical argumentation to other disciplines. Grammarians of Basra employed Greek logic in their disputations; the Mu'tazilî commentators depended upon philosophical reasoning for their rigorous interpretation of the Qur'an; and underlying the principles of Islamic Jurisprudence, employed by legal scholars, there is a careful philosophical reasoning.

It is generally assumed that Islamic philosophy ended with the death of Ibn Rushd (Averroes). What died with Ibn Rushd, however, was the predominant Greek Aristotelian system in Islamic thought. What lived on and flourished in Iran was philosophy in a new form - The philosophy of hikmat which could be expressed as transcendental wisdom.

The most famous representatives of the school of hikmat are Mîr Dâmâd, Sadr al - dîn Shîrazî, Abd al - Razzâq Lâhîgî and Sabzâwarî.

Mullâ Hâdî Sabzawârî, the greatest of Persian philosophers and mystics of the nineteenth century, was born in the year 1797 in Sabzawar. This ctiy, situated between Tehran and Mashhad in the province of Khurasan, was famous as a centre of learning and scholarship for centuries. Sabzawârî began his studies when only seven years old and completed his education in Persian, Arabic grammar and rhetoric at a very early age. In order to pursue his studies in theology and jurisprudence he went to the city of Mashhad, where he remained for five years. From there, hearing of the fame of Mullâ Ali Nürî as a master of philosophy, he went to Isfahan to study under him. Isfahan, it should be noted, was at that period a major centre for Islamic studies, especially philosophy and logic. Sabzawârî remained for eight years in Isfahan, where he completed the rational part of Islamic studies. Then he returned to Sabazawâr and began to teach in a *madrasah.*

After a few years his fame became so great that disciples from all over Iran, as well as from India and the Arab world, came to the small city of Sabzawâr o t benefit from his vast knowledge and also to benefit from his personal

In the name of God

Preface

From earliest times the people of Iran were interested in rational argumentation and philosophical discussions. In Zoroastrian literature there are frequent instances of the discussion of religious problems through philosophical reasoning. Jundî Shâpûr, founded in the third century A. D., was an important academic center not only for the study of medicine and mathematics, but also philosophy. It is known, for example, that in 526 A. D., when the Academy of Athens was closed by the Emperor Justinian, six Greek scholars took refuge in Iran at Jundî Shâpûr, among whom was the neo - Platonist Simplicius.

After the advent of Islam, philosophical studies continued to flourish, and philosophical argumentation became an important tool for exegesis of the Qur'an. Although in the Qur'an there are no philosophical allusions, the commentators, most of whom were Iranians, read philosophical meanings into parts of it. For example, the verse which reads «Call to the way of the Lord with wisdom (hikmat) and goodly exhortation (maw'iza) and argue with them in the best manner» has been interpreted as meaning that the Prophet has been ordered to use first, demonstration, then rhetoric and finally dialectic argumentation. The word «Philosophy» is not found in the Qur'an, but the word hikmat (wisdom) occurs often, and has been interpreted as meaning philosophical reasoning.

Islamic philosophy developed more fully in Iran, because Shî'ism unlike other Islamic sects, relies more on speculative reasoning than on simply following tradition. Whenever speculation and tradition contradict each other, the Shî'a interprets tradition in the light of reason.

When the writings of the Greek philosophers were translated into Arabic, Iranian scholars were among the first to give close attention to the Greek philoso-

56. H. M. H. Sabzavari (1797 - 1878)

Sharh-i ghurar al-fara'id or ***Sharh-i manzumah***, Part II:'Speculative Theology', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh (Tehran, 1999; second edition).46

introduction on the life and works of the author (Tehran, 1997).[10]

50. Al-'Alavî, Ahmad ibn Zain al-'Âbidîn (fl. 17th cent.A.D.)

Sharh-i Kitâb al-Qabasât (A commentary on Mîr Dâmâd's kitâb al-Qabasât), edited by Hâmîd Naji Isfahâni, with English and Persian Introductions by M. Mohaghegh (Tehran, 1997).[11]

51. Mîr Dâmâd, Muhammad Baqir al-Husayni (d. 1631 A.D.)

Taqwîm al-Imân, with a commentary by S.A. Alavi and Notes by Alî Nûrî, edited by Ali Owjabi (Tehran, 1998).[12]

52. Abû Hâtim al-Râzî (d.934 A.D.)

Kitâb al-Islâh, prepared by Hassan Mînûchehr and M. Mohaghegh with English introduction by Shin Nomoto (Tehran, 1998).42

53. Ibn Ghîlân (fl. 12th cent. A.D.) and Ibn Sînâ (d. 1034)

Hudûth al-'Âlam and ***al-Hukûmat***, edited by M. Mohaghegh with Franch Introduction by Jean R. Michot (Tehran, 1998).43

54. Mohaghegh, Mehdi (1930 -)

al-Dirâsat al-Tahlîlîyya, Analytical Studies on ***The Spiritual Physic*** of Râzî in Persian, Arabic, and English together with the Arabic edition of P. Kraus and a new manuscript (Tehran 1999).44

55. Mohaghegh, Mehdi (1930-)

Hizarupansad Yâddasht, one thousand and five handred notes on Islamic and Iranian Studies (Tehran 1999).45

43. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

Preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam, translated into Persian by M.H. Saket, H. Miandari, M. Kaviani (Shiva) and M.R. Jawzi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1995).[4]

44. al-Zahrawi (fl. 1th century)

Albucasis on Surgery and instruments, Persian translation of Kitab al-tasrif li-man ‘ajaza‘an al-ta‘lif, with two introductions by A. Aram and M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[5]

45. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

Islam and Secularism, Translated into Persian by A. Aram, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[6]

46. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

The Degrees of Existence, Translated into Persian by J. Mujtabavi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996). [7]

47. Ibn al-Jazzâr al-Qîrawânî (d. 979 A.D.)

Tibb al-Fuqarâ' wa al-Masâkîn, edited by W. 'Âl-e Tu‘mah, with introductions in Persian and English by M. Mohaghegh, (Tehran, 1996).[8]

48. Mohaghegh, Mehdi (1930-)

Chahârumîn Bîst Guftâr (The Fourth Twenty Treatises) with a chronological bio-bibliography, (Tehran, 1997).[9]

49. Sâ'in al-Dîn Ibn Turka (d. 1431 A.D.)

al-Manâhij fi al-Mantiq, edited by I. Dibaji, with an Arabic

introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1989).(4)

37. M. Mohaghegh.

Duvumin bist guftar (Twenty Treatises on Persian Literature, Islamic Philosophy, Theology and History of Science in Islam). (Tehran, 1990).40

38. al-Shaykh al-Mufid (d. 1022)

Awwa'il al-maqalat (Principle Theses), edited by M. Mohaghegh, with an English introduction by M.J. McDermott. (Tehran, 1993).41

39. Muhammad Shirin Maghribi (d. 1408)

Divan, edited with Persian and English introductions by Leonard Lewisohn, and a foreword by Annemarie Schimmel (Tehran, 1993 second edition 1999).43

40. Muhammad ibn zakariyya al-Razi (d. 925)

al-shukuk 'ala Jalinus, edited by M. Mohaghegh, with Persian, Arabic and English introductions. (Tehran, 1993).[1]

41. Abu al-'Abbas al-Lawkari (fl. 11th century).

Bayan al-haqq Part 1: 'Metaphysics', edited by I. Dibaji (Tehran, 1993).[2]

42. al-Biruni (d. 1048) and Ibn Sina (d. 1034)

al-As'ilah wa al-Ajwibah (Questions and Answers) including further answers of al-Biruni and al-Ma'sumi's defence of Ibn Sina, edited by S.H. Nasr and M. Mohaghegh with introductions in English and Persian (Kuala Lumpur, 1995).[3]

30. M. Mohaghegh.

Yad-namah-yi Adib-i Nayshaburi Collected papers and articles, (Tehran, 1986).33

31. M.M. Naraqi (d. 1764)

Sharh al-ilahiyat min Kitab al-Shifa, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).34

32. al-Hilli (d. 1325), al-Suyuri (d. 1423) and al-Husayni (d. 1423)

Al-Bab al-hadi 'ashar, with two commentaries: ***al-Nafi yawm al-hashr*** and ***Miftah al-bab***, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).38

33. Hakim Maysari (fl. 10th century).

Danesh-namah (The Oldest Medical Compendium in Persian). Edited by B. Zanjani with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987).(2)

34. ***Du faras-namah-yi manthur wa manzum***, (Two Manuals on Horses in Persian Prose and Poetry). Edited by A. Sultani Gerd Faramarzi with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987).(3)

35. Ibn Hindu (d. 1029)

Miftah al-tibb wa minhaj al-tullab (The Key to the Science of Medicine and the Student's Guide). Edited by M. Mohaghegh and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1989).(1)

36. Rashid al-din Fazl-Allah Hamadani (d. 1318)

Athar va ahya' (A Persian Text of the 14th Century on Agriculture), edited by Manuchehr Sotoodeh and Iraj Afshar, with an

22. Rukn al-Din Shirazi (d. 1367)

Nusus al-khusus fi tarjamat al-Fusus, edited by R.A. Mazlumi, with an article by J. Huma'i (Tehran, 1980).25

23. Izutsu's, T. (1914-1993)

Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavari, Translation into Persian by J. Mujtabavi (Tehran, 1981).29

24. M. Tabrizi (fl. 13th century)

Sharh-i bist va Panj Muqaddimah-yi Ibn-i Maymun, edited by M. Mohaghegh; translated into Persian by J. Sajjadi. (Tehran, 1981).26

25. I. Juvayni (1028-1085)

al-Shamil fi usul al-din, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Mujtabavi (Tehran, 1981).27

26. Bahmanyar ibn Marzban (d. 1066)

Kitab al-Tahsil, Persian translation entitled ***Jam-i jahan-numay***, edited by A. Nurani and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1983).15

27. Hasan ibn Shahid al-Thani (d. 1602)

Ma'alim al-usul, with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1983).30

28. Martin J. McDermott.

The Theology of al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Aram (Tehran, 1984).35

29. Abu 'Ali ibn Sina (00980-1037).

al-Mabda'wa al-ma'ad, edited by A. Nurani (Tehran, 1984).36

14. Nasir-i Khusraw (1004-1091).

Divan, edited by M. Minovi and M. Mohghegh (Tehran, 1978).21

15. Asiri Lahiji (d. 1506)

Divan, edited by B. Zanjani with an introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).20

16. A.'Amiri (d. 992)

al-Amad 'ala al-abad, edited with an introduction by E. Rowson (Beirut, 1979).28

17. A. Jami (1414-1492)

al-Durrah al-fakhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).19

18. A.T. Istarabadi (d. 1648)

Sharh-i Fusus al-hikmah, Persian text edited by M.T. Daneshpazhuh with two articles on the ***Fusus*** by khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).22

19. N.A. Isfarayini (1242-1314)

Kashif al-asrar,Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).5

20. Sultan Valad (1226-1312)

Rabab-namah, edited by A. Sultani Gerd Faramarzi (Tehran, 1980 second edition 1999).23

21. Nasir al-Din Tusi (1201-1274)

Talkhis al-muhassal, edited by A. Nurani (Tehran, 1980).24

6. *Collected Papers on Logic and Language*, edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).8

7. A. Badawi.

Aflatun fi al-Islam, text and notes (Tehran, 1974).13

8. A. Zunuzi (d. 1841).

Anwar-i jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S.J. Ashtiyani and English introduction by S.H. Nasr (Tehran, 1976).18

9. M. Mohaghegh.

Bist guftar: Twenty treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine, with an English Introduction by J.Van Ess (Tehran, 1976; second edition 1985).17

10. Ibn-i Miskawayh(932-1030).

Javidan khirad, Persian translation by T.M. Shushtari, edited by B. Thirvatian, with French introduction by M. Arkoun (Tehran,1976).16

11. Mir Damad (d. 1631)

al-Qabasat, Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Musavi Behbahani, T. Izutsu and I. Dibaji (Tehran, 1977).7

12. H.M.H. Sabzavari.

Sharh-i ghurar al-fara'id or Sharh-i manzumah, Part I: 'Metaphysics', translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977; second edition Tehran, 1983).10

13. *Henry Corbin Festschrift*, edited by S.H. Nasr (Tehran, 1977).9

INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES PUBLICATION*

General Editor M. Mohaghegh

1. H.M.H. Sabzavari (1797 - 1878)

   Sharh-i ghurar al-fara'id or ***Sharh-i manzumah***, Part I: 'Metaphysics', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969; second edition 1981).1

2. ***Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism***, edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).4

3. M.M. Ashtiyani (1888-1957).

   Ta'liqah bar sharh-i manzumah, Vol. I: Arabic text edited by A. Falaturi and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).2

4. N. Razi (fl. 13th century).

   Marmuzat-i Asadi dar mazmurat-i Dawudi, Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'i-Kadkani and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).6

5. M. Mohaghegh.

   Filsuf-i Rayy: Muhammad ibn-i Zakariyya-yi Razi, (Tehran, 1974).14

---

*Numbers at the end of each item refer to the 'Wisdom of Persia' Series, those between pranthesis refer to the 'History of Science in Islam' Series, and those between crochet refer to the "Islamic Thought" Series.

XXXXVI

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

University of Tehran - McGill University

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies

P.O.Box 13145-133 Tehran Iran

Tel (9821) 6707213 - 6721332 Fax (9821) 8002369

Printed in Tehran 1999

ISBN 964-5552-12-5

Institute of Islamic Studies

McGill University
MONTREAL CANADA

University of Tehran
TEHRAN IRAN

SHARH-I GHURAR AL-FARÂ'ID

OR

SHARH-I MANZÛMAH-I HIKMAT

BY

Hajj Mullâ Hâdî SABZAWÂRÎ
1797/98-1872 A. D.

Part Three

SPECULATIVE THEOLOGY

Edited by

M. MOHAGHEGH

Second edition

Tehran 1999

In The Name of God

To Commemorate the 30th Anniversary of
the Establishment of
The Institute of Islamic Studies
University of Tehran-McGill University
January 4th 1969

SHARH-I GHURAR AL-FARÂ'ID

OR

SHARH-I MANZÛMAH-I HIKMAT

BY

H. M. H. SABZAWÂRÎ

SPECULATIVE THEOLOGY

Edited by

M. MOHAGHEGH

Tehran 1999